This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

UC-NRLF
$B 44 155

30898

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Oct 1886
Accessions No. 31727 Shelf No.

Die Religion,

ihr Wesen und ihre Geschichte,

auf Grund
des gegenwärtigen Standes der philosophischen
und der historischen Wissenschaft

dargestellt

von

Otto Pfleiderer.

Erster Band:

Das Wesen der Religion.

(Religionsphilosophie.)

Zweite Auflage.

Leipzig,
Fues's Verlag (R. Reisland).
1878.

Das

Wesen der Religion

dargestellt

von

Otto Pfleiderer.

Motto: Tu fecisti nos ad te: et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.
Augustinus, Confess. I, 1.

Zweite Auflage.

Leipzig,
Fues's Verlag (R. Reisland).
1878.

B 451
P46
v.1

31727

Dem Tübinger Stift

als

Festgabe zum 21. November 1868

dem

100jährigen Geburtstage Schleiermacher's

gewidmet

vom

Verfasser.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Vorwort.

Das vorliegende Werk ist aus Vorlesungen hervorgegangen, welche ich als Repetent am Stift zu Tübingen in den Sommerhalbjahren 1867 und 68 gehalten habe. Da dieselben Beifall gefunden hatten, so entschloss ich mich, bei meinem Abgang von der Universität, das Manuskript in den Druck zu geben.

Entsprechend diesem seinem Ursprung hat das Werk zunächst die Bestimmung, für Studierende der Theologie als Propädeutik zu dienen, zur Ueberleitung aus den allgemeinen historischen und philosophischen Studien zum speziellen theologischen Fachstudium. Da jedoch hiebei auch auf völlige Anfänger des akademischen Studiums Rücksicht genommen werden musste, so durften nirgends eingehendere Vorkenntnisse vorausgesetzt werden, als solche, wie sie jeder humanistisch Gebildete besitzt. Insofern dürfte sich das Werk auch für einen weiteren Leserkreis unter den gebildeten Nichttheologen recht wohl eignen; es bietet denselben — schon ganz äusserlich betrachtet — eine vollständige und übersichtliche Zusammenstellung dessen, was die neuere und neueste Zeit auf dem Gebiet der Religionswissenschaft hervorgebracht hat, und gewährt damit Jedem, der sich für die Sache näher interessirt, ohne doch eingehendere Studien darin machen zu können, einen vollen Einblick in den Stand der Wissenschaft bezüglich aller wichtigeren einschlägigen Fragen. Allerdings erfordert der erste, philosophische, Theil (Band I) der Natur des Stoffes gemäss, wenn auch nicht positive philosophische Kenntnisse, so doch einige Uebung im abstrakten Denken; dagegen ist der zweite, geschichtliche, Theil (Band II) bei der überwiegend erzählenden Darstellungsform für die gebildete Welt der Gegenwart ohne Einschränkung bestimmt.

So sehr ich aber auch eine objektive Darlegung dessen, was unsere Zeit auf philosophischem und auf historischem Gebiet zur Förderung der Religionswissenschaft geleistet hat, mir zur ersten Aufgabe setzte, so konnte und wollte ich mich doch hiebei nicht begnügen. Eine wissenschaftliche Darstellung der Ansichten Anderer mag noch so objektiv sein, sie wird doch immer von selbst zugleich kritisch werden, und wäre es auch nur dadurch, dass die vergleichende Darstellung das Gemeinsame heraushebt und in den streitigen Punkten die Gründe für und wider das eine oder andere gegen einander abwägt. Auf diesem Wege des kritischen Studiums aller bedeutenderen Vorarbeiten hatte sich mir im Verlauf der Jahre in allen wichtigeren Punkten eine eigene Ueberzeugung ge-

bildet. Allein ich fühlte wohl, dass es mit einzelnen Ansichten über einzelne Fragen noch durchaus nicht gethan ist, dass dieselben solange noch eines festen Haltes entbehren, als sie nicht mit einander verknüpft und zu Gliedern einer möglichst einheitlichen Totalanschauung gemacht werden. Eben dieses Bedürfniss nach innerer Einigung meiner wissenschaftlichen Ueberzeugungen war für mich das Motiv zu der ziemlich umfangreichen Arbeit, die diess Werk erforderte. Um diesem Bedürfniss zu genügen, durften die Grenzen des Werks nicht enger gesteckt werden: es mussten die Ergebnisse in der biblischen Kritik mit denen in der ausserbiblischen Religionsgeschichte zu einer Gesammtgeschichte der Religion verbunden und diese wieder musste mit der Religionsphilosophie in eine solche innere Beziehung gesetzt werden, dass die dort entwickelten Begriffe hier in ihrer konkreten Verwirklichung aufgezeigt wurden. — Diese umfassende Behandlungsweise dürfte hauptsächlich auch dazu dienen, manche kurzsichtige Vorurtheile gegen die moderne geschichtliche Auffassung der Bibel zu heben; es wird sich zeigen, dass dieselbe keineswegs, wie noch immer seltsamer Weise Viele meinen, mit der Hegel'schen Religionsphilosophie solidarisch zusammenhängt, sondern auch mit einem ganz anderen Religions- und Gottesbegriff zusammenbestehen kann; es wird sich zeigen, dass dieselbe sich stützt auf die Analogie aller übrigen Religionsgeschichte und auf die psychologischen Phänomene des religiösen Bewusstseins überhaupt, wie sie immer und überall wiederkehren.

Im Uebrigen darf ich wohl hoffen, dass diess Werk, wie es mir selbst entsprang aus dem Bedürfniss nach Vermittlung und Einigung meiner religiösen und wissenschaftlichen Ueberzeugungen, so auch manchem Andern unter den Vielen, die in unserer widerspruchsvollen Zeit im Ringen nach Einheit ihrer Weltanschauung begriffen sind, als Wegweiser oder Führer nicht unwillkommen sein werde.

Da wir am 21. November das Andenken **Schleiermacher's** feiern werden, des grossen Theologen und Philosophen, ohne welchen die deutsche Theologie nie geworden wäre, was sie ist, ohne welchen es vielleicht heute noch keine Religionsphilosophie geben würde: so sei diess religionsphilosophische Werk eine Festgabe auf diesen Tag und sei als solche dem **Tübinger Stift** gewidmet, der vorzüglichen Pflanzstätte theologischer Wissenschaft, die vor andern das Andenken des Theologen feiern darf, dessen Geist in ihr so lebendig, wie kaum irgend sonstwo, fortlebt.

Stuttgart, im November 1868.

Der Verfasser.

Einleitung.

„Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind"—dieser Grundsatz der Kant'schen Erkenntnisstheorie, der mit Recht zum formalen Kanon aller neueren Wissenschaft geworden ist, muss auch massgebend sein für unsern Gegenstand, für die Wissenschaft von der Religion. Eine Religionswissenschaft, welche mit blossen Begriffen operiren, aus einem vorausgesetzten möglichst abstrakten und leeren Begriff ein System der Religion ableiten und herauswickeln wollte, würde nie über einen leeren Begriffsformalismus hinauskommen, nie zu einer wirklichen materialen Erkenntniss der Religion führen; denn die Religion ist eine unter den verschiedenen geistigen Lebensformen, deren innere Bestimmtheit und Unterschiedenheit von einander nie und nirgends durch formal-logische Begriffe apriori konstruirt, sondern nur durch ein objektives, in den Gegenstand selbst eingehendes Denken erkannt werden kann. Also Anschauungen muss die Religionswissenschaft haben, wenn sie es zu einem Inhalt bringen soll. Aber was für Anschauungen? wo hat sie ihren Gegenstand anzuschauen? wo bietet er sich der Wahrnehmung dar? Da die Religion, wie als allgemein anerkannt vorausgesetzt werden darf, wesentlich eine Bestimmtheit des geistigen Lebens des Menschen, eine in erster Instanz innerlich-psychologische Erscheinung ist, so wird eine gründliche wissenschaftliche Erkenntniss der Religion von diesem ihrem Quellpunkt im Innern des menschlichen Geistes ausgehen müssen, also von der Selbstanschauung des religiösen Selbstbewusstseins. Und da wir die Frömmigkeit in uns nicht als allgemeine, unbestimmte

vorfinden, sondern in uns als Christen nothwendig eben nur christliche Frömmigkeit zu finden ist, so wird der Ausgangspunkt für die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion noch spezieller zu bezeichnen sein als das christliche Selbstbewusstsein. Von diesem darf der Religionsphilosoph sowenig abstrahiren, dass es vielmehr der einzige sichere Punkt ist, wo er festen Fuss fassen und von wo aus er sich in dem weiten und verworrenen Gebiet religiöser Erscheinungen orientiren kann. Nun ist aber ferner das christliche Selbstbewusstsein des Einzelnen etwas individuell beschränktes und zeitlich Gewordenes; der Religionsphilosoph aber will ja nicht die individuelle Religion eines Individuums, sondern er will die Religion überhaupt und schlechthin nach allen ihren Erscheinungen kennen und verstehen lernen. Er muss also seine Anschauung erweitern über das eigene Selbst hinaus auf die objektive Welt, über die geistige Innerlichkeit, in welcher die Religion ihren psychologischen Ursitz hat, auf die äussern religiösen Lebensformen und -Erscheinungen; und zwar zunächst auf den religiösen Lebenskreis, dem er selbst angehört, innerhalb dessen er selbst das geworden ist, was er ist, von dem er seine eigene religiöse Bestimmtheit überkommen hat: auf das Christenthum, wie es sich als geschichtliches in Lehre und Leben der Kirche im Verlauf der Zeit eine Gestalt gegeben hat. Allein auch hiebei darf der Religionsphilosoph, dem es um die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion überhaupt zu thun ist, nicht stehen bleiben; auch das Christenthum ist ja eine einzelne Religionsform und wenn es gleich die höchste und vollkommenste ist und insofern mit Recht als die Verwirklichung der Religion überhaupt und schlechthin betrachtet werden kann, so ist es doch jedenfalls etwas geschichtlich Gewordenes, das seine geschichtliche Vorbereitung und seine Vorstufen in den vorangehenden Erscheinungen der Religionsgeschichte hat. Geht man aber einmal auf die niederen, vorbereitenden Entwickelungsstufen der Religionsgeschichte zurück, so ist es nicht erlaubt, hier mit willkührlicher Exklusivität die einen zu berücksichtigen und die andern nicht; es muss vielmehr der Gesichtskreis erweitert werden auf die gesammte Religionsgeschichte im umfassendsten Sinn, wie sie Heidenthum, Judenthum und

Islam, und Christenthum in sich begreift. So erweitert sich die Anschauung vom engsten Kreis aus, dem religiösen Selbstbewusstsein, auf den weitesten Kreis, auf das religiöse Leben der Menschheit in dem Gesammtverlauf seiner Geschichte. Aber eben weil es ein und dasselbe menschheitliche Leben ist, das im einen wie im andern die Grundlage bildet, so zieht sich auch durch die bunteste Mannigfaltigkeit der Erscheinungen im Einzelnen ein Band der Wesensverwandtschaft hindurch, das das Entlegenste mit dem Nächsten noch irgendwie verknüpft; da ist keine noch so abgelegene, noch so wunderliche Erscheinung der vorchristlichen Religionsgeschichte, die nicht in der Geschichte der christlichen Religion, ja in der Geschichte unsers eigenen religiösen Lebens ihre Analogien fände in frommen und unfrommen Empfindungen und Vorstellungen, und umgekehrt ist keine Tiefe und Höhe in unserem christlichen Bewusstsein, die nicht ihre Vorstufen und Vorbilder, wenn auch nur als abgeblassten oder grob gezeichneten Umriss, in der vorchristlichen Religionsgeschichte hätte. So dient Inneres und Aeusseres, Nahes und Fernes, Mikrokosmus und Makrokosmus — Eins dem Andern wechselweise zur Erklärung; die ganze Religionsgeschichte erscheint als ein in's Grosse gezeichnetes Urbild desselben geistigen Werdeprozesses, der bei uns Allen in verkleinertem Massstab wiederkehrt, in den Rahmen weniger Jahre sich zusammendrängend.

Wie fruchtbar, wie bereichernd und anregend die Religionsgeschichte bei dieser Behandlung namentlich auch für den Theologen ist, liegt auf der Hand. Aber freilich nur dann erwächst aus den mannigfaltigen Anschauungen, welche die Geschichte der Religion darbietet, eine wirkliche Frucht für die wissenschaftliche Erkenntniss der Religion, wenn zu den Anschauungen die Begriffe hinzukommen, wenn das verschlungene Detail des historischen Stoffs vom philosophischen Begriff durchdrungen und durchleuchtet wird, wenn eine philosophisch durchgebildete einheitliche Vernunftanschauung das Mannigfaltige der geschichtlich gegebenen Erfahrungsthatsachen zu Gliedern und Momenten eines organischen Ganzen zusammenfasst. „Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ und bringen ebensowenig eine wissenschaftliche Erkenntniss zu Stande als

diess durch Begriffe ohne Anschauungen möglich ist; fehlt diesen zu einer wirklichen Erkenntniss die Wirklichkeit, das Material der Thatsächlichkeit, so jenen die Erkenntniss, das sehende Auge, der die Erscheinungen durchdringende und das Wesen und den Grund der Erscheinungen erfassende Blick. Wie also nach dem vorhin Ausgeführten die Religionsphilosophie nicht ohne Religionsgeschichte sein kann, so auch die Religionsgeschichte nicht ohne Religionsphilosophie. Man ist zwar freilich in unserer Zeit gegen alle Einmischung von Philosophischem in historische Disziplinen und so besonders auch gegen eine philosophische Behandlung der Religionsgeschichte sehr misstrauisch, indem man dabei sogleich an willkührliche apriorische Konstruktionen auf Kosten der geschichtlichen Treue zu denken pflegt; und allerdings ist diess Misstrauen berechtigt als Reaktion gegen den Apriorismus Schelling's und Hegel's. Allein wenn bei diesen beiden und namentlich bei Schelling die philosophische Behandlung der Religionsgeschichte verunglückt ist, so erklärt sich diess sehr einfach daraus, dass sie für's erste einen falschen philosophischen Begriff von Religion voraussetzten und für's zweite die Geschichte der Religion theils nicht genau genug kannten, theils nicht treu genug verwertheten. Allein kann denn die falsche Anwendung eines Prinzips etwas beweisen gegen die Richtigkeit des Prinzips selbst? Wenn die realistischere Richtung der neuesten Philosophie auf einen lebensvolleren Begriff der Religion gekommen ist und wenn zu gleicher Zeit die exakte Geschichtswissenschaft mittelst besserer kritischer Werkzeuge und Methode zu neuen und theilweise überraschenden Resultaten auf dem Gebiet der ganzen Religionsgeschichte, der profanen sowohl als der biblischen, gelangt ist: ist es da nicht ein berechtigter, ja nothwendiger Versuch, die beiderseitigen Resultate zu verbinden, um eine ebenso philosophisch-gründliche als historisch-treue Wissenschaft von der Religion zu erzielen? Wir wollen uns also durch das kleingläubige Einreden unserer in der Empirie so leicht verflachenden Zeit nicht abschrecken lassen, den bei Hegel und Schelling missglückten Versuch auf neuen Grundlagen wieder aufzunehmen: Philosophie und Geschichte, Begriff und Anschauung für die Wissenschaft der Religion zur Einheit zu verbinden.

Vorausgehen aber muss die Philosophie. Ihr, die von der Selbstanschauung des eigenen Geistes ausgeht, fällt die Aufgabe zu, das Wesen der Religion in ihrem innersten Quellpunkt zu belauschen und es in seiner eigensten Aechtheit und Reinheit zu fassen, ehe es durch die Zuthaten anderer Geistesfunktionen getrübt ist; sie hat den festen Punkt in der Innerlichkeit des Selbstgefühls zu fixiren, von dem aus allein die Betrachtung sich sicher orientiren kann in der Auffassung der mannigfaltigen äussern Erscheinungen des religiösen Menschheitslebens.

Erstes Buch.

Das Wesen der Religion.

(Religionsphilosophie.)

Eintheilung.

Wie die Philosophie überhaupt das Selbstbewusstsein zu ihrem unmittelbarsten Stützpunkt und Ausgangspunkt zu machen hat, so geht auch die Religionsphilosophie aus von dem religiösen Selbstbewusstsein oder von der Frömmigkeit als einer bestimmten Form des geistigen Lebens; sie betrachtet also die Religion zuerst als subjektives Verhalten des Menschen, als psychologische Thatsache — die Psychologie der Religionsphilosophie. Dabei handelt es sich zuerst um das psychologische Wesen der Frömmigkeit an und für sich, rein als solcher; dann um ihr Verhältniss zu den beiden andern Hauptseiten des Geistes, der erkennenden und der thätigen und zwar nach den verschiedenen Modis dieser beiden letztern; endlich um die Gemeinschaft der Frömmigkeit, und zwar näher, wie sie gemeinschaftstiftend wird und wie sie innerhalb der bestehenden Gemeinschaft sich bethätigt in den Lebensäusserungen des religiösen Organismus, im Cult.

So beschreibt dieser I. Theil die Religion als geistige Lebensform nach ihrem Unterschied von und ihrer Beziehung zu andern Lebensformen, nach ihrer Erscheinung im einzelnen Individuum und in der Gemeinschaft.

Aber die Religion ist nicht bloss dieses subjektive Verhalten des Menschen, nicht bloss ein Phänomen, das innerhalb des menschlichen Lebenskreises nach seinem Ursprung und Endziel beschlossen wäre, sondern in ihr geht der Mensch über sich selbst hinaus, erhebt sich zu einem Unendlichen über ihm, zu Gott; und so entspricht dem subjektiven Verhalten des Menschen ein objektives Verhältniss zwischen Gott und Mensch. An die Psychologie der Religionsphilosophie schliesst sich desshalb als zweiter Theil an die Metaphysik

derselben, welche eben dieses Verhältniss zu ihrem Gegenstand hat. Das Verhältniss zwischen Gott und Mensch setzt jedoch das allgemeinere Verhältniss von Gott und Welt voraus; von diesem muss also der erste Abschnitt des II. Theils handeln; dabei werden zuerst die Beweise für das Dasein Gottes ihre Stelle finden und dann wird sein Verhältniss zur Welt nach den Hauptarten, wie es in den verschiedenen Systemen der alten, neueren und neuesten Philosophie aufgefasst ist, besprochen, zuletzt in der Lehre von Schöpfung und Erhaltung und von den göttlichen Eigenschaften das positive Resultat gezogen werden. Der 2. Abschnitt behandelt dann weiter das andere Glied jenes Verhältnisses, den Menschen, und zwar näher die Fragen nach seinem Anfang (Ursprung, sittlichen Urstand und Entstehung des Bösen) und nach seinem Endziel (Unsterblichkeit). Endlich fasst der 3. Abschnitt das Ergebniss beider ersten Abschnitte zusammen in der Lehre von der göttlichen Offenbarung.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA.

I. Theil.

Das Wesen der Religion als eines menschlichen Verhaltens.

(Psychologie der Religionsphilosophie.)

1. Abschnitt.

Das psychologische Wesen der Religion an und für sich: Die Frömmigkeit.

1. Capitel.

Geschichte des philosophischen Religionsbegriffs.

Zwar war die Religion von jeher, in vorchristlicher wie in christlicher Zeit, von den Philosophen zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht worden, aber nie bis zum Ende des letzten Jahrhunderts in dem Sinn, wie sie uns jetzt zunächst beschäftigt, als ein Vorgang im Inneren des menschlichen Geistes; immer hatte man dabei eine bestimmte Religionslehre, einen bestimmten religiösen Cultus oder eine Religionsanstalt im weiteren Sinn, kurz das, was man objektive Religion zu nennen pflegt, im Auge. Da nun dieses zwar wohl zum Wesen der Religion gehört, nicht aber dieses Wesen selber ausmacht, vielmehr schon eine Erscheinung, Veräusserlichung desselben darstellt, so ist begreiflich, dass die Philosophen bis zum angegebenen Zeitpunkt nie im Stande waren, die Religion wahrhaft und gründlich zu verstehen. Erst als die Philosophie sich besann, dass ihr Wissen und Forschen über das Weltall, über Gott und Natur solange im Finstern tappe und des festen Bodens entbehre, als sie nicht das nächste Objekt des denkenden Geistes, den Geist selbst, gründlich untersucht habe, erst von Kant an also war es ihr möglich, auch die Religion nach ihrem innerlichen Wesen, ihrem Ursprung im menschlichen Geiste erkennen zu lernen. Es

war der Zweifel an der Wahrheit unserer von der Erfahrung abgezogenen oder durch Ueberlieferung überkommenen Vorstellungen und Begriffe, was diesen Umschwung der Philosophie von der unbefangenen Weltbetrachtung, dem Dogmatismus, zur Erforschung des eigenen Geistes, zum Kriticismus, veranlasst hatte. So war auch für Kant der Zweifel an der Wahrheit der bisherigen metaphysischen und religiösen Vorstellungen, und zwar aller und jeder, der Ausgangspunkt seines Philosophirens; insofern war er noch viel radikaler als fast jeder ihm vorangegangene religiöse Skepticismus, welcher doch immer noch einen kümmerlichen Rest wenigstens von religiösen Positionen übrig gelassen hatte, wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit und Aehnliches. Kant gieng auch diesen letzten Resten des dogmatischen Glaubens mit der unerbittlichen Schärfe seiner Kritik zu Leib, indem er ihre Unerweislichkeit auf dem gewöhnlichen Wege des Syllogismus aufdeckte. Aber diese Negation war bei ihm nur die eine Seite; er brach das morsche Gebäude der alten Metaphysik nur darum ab, um auf soliderem Grunde ein neues aufzuführen; was er dem Verstandeswissen versagte, sollte das sittliche Bewusstsein wiederherstellen. Bleiben wir einen Augenblick bei diesen erkenntniss-theoretischen und praktischen Voraussetzungen der Kant'schen Religionsphilosophie stehen.

Alle unsere Erkenntniss entsteht nach Kant aus 2 Faktoren: einem inneren und einem äusseren. In uns liegt die Form zu jeder bestimmten Erkenntniss, nehmlich die nothwendige Weise der räumlichen und zeitlichen Anschauung und die Verstandesgesetze (Categorien), nach welchen das Mannigfaltige des gegebenen Stoffs sich zu einem Wissen verknüpft. Der Stoff aber, der in diese Formen eingeht, besteht in den Affektionen unserer Empfindung, welche ihren veranlassenden Grund haben in den Dingen ausser uns. Was diese Dinge sind, können wir nicht wissen, denn wenn sie auch Empfindungen in uns anregen, so kommen uns diese doch immer nur in den Formen von Raum und Zeit, die nur uns selbst angehören, zum Bewusstsein und sonach wissen wir nie etwas von den Dingen an sich, sondern immer nur von ihrer räumlich-zeitlichen Erscheinung. Der Stoff also, der unserm Denken gegeben und an welchen dieses schlechthin gebunden

ist, ist die räumlich-zeitliche, die endlich-getheilte Erscheinungswelt. Sobald unser Denken diese seine Gebundenheit an die endlichen Welterscheinungen vergisst und über sie hinaussteigt, das Unendliche erkennen will, so wird es zu einem leeren Denken, dem nichts in der wirklichen Welt entspricht, das also rein nur subjektiv, willkührlich, unwahr ist. Nun liegt aber doch unleugbar in unserm Geist der Trieb, über das Endliche hinaus zum Unendlichen zu dringen. Diesen Trieb erkennt Kant selbst als berechtigt und nothwendig an; ja er geht so weit, die Fixirung jenes über das Endliche hinausstrebenden Triebs in der Vorstellung des Unendlichen d. h. in der Vorstellung Gottes als eine psychologische Nothwendigkeit anzuerkennen. Nur folgert er daraus, weil die Gottesidee eben auf diese Weise entstehe, als Ausdruck für den subjektiven Trieb unserer Vernunft zum Unendlichen, dass sie auch nur von subjektiver Bedeutung sein, nicht objektive Realität beanspruchen könne; denn aus einer subjektiven Nöthigung des Denkens, die Idee des Unendlichen sich vorzuhalten, könne die objektive Wahrheit, die wirkliche Existenz dieser Idee an sich, ausserhalb unsers Denkens, nie erschlossen werden. Die Gottesidee ist mir also nothwendig zwar, aber zunächst existirt sie nur in meinem Denken und für mein Denken; nehmlich sie ist nichts anders als ein Ausdruck für die in der Natur unsers Denkens liegende Nothwendigkeit, bei keinem Endlichen je stehen zu bleiben sondern in's Unendliche weiter zu schreiten; d. h. es ist die Unendlichkeit des Denkens selbst, der der Vernunft einwohnende Trieb in's Unendliche, was in dem unendlichen Wesen der Gottesidee zum bestimmten Ausdruck gebracht, zugleich aber auch aus uns hinausverlegt und als äusserlicher Gegenstand vorgestellt wird („fixirt, projicirt und hypostasirt"). Daher nun der bekannte Kant'sche Satz: Die Gottesidee hat keine konstitutive, sondern nur regulative Bedeutung, d. h. sie drückt nicht ein objektives Sein aus, sondern nur die subjektive Regel unsers Denkens, bei keinem Endlichen und Bedingten stehen zu bleiben, sondern in's Unendliche fort von Bedingtem zu Bedingendem, von niederen Artbegriffen zu immer höheren und umfassenderen Einheiten aufzusteigen. Aber eben weil dieser Prozess nie stille stehen und vollendet

sein soll, so liegt darin schon auch, dass er nie zum Ziele kommen kann, dass also jene Idee, welche das Denken sich vorhält und welcher es gleichsam immerfort nachjagt, die Idee eines wirklich letzten Bedingenden, das selber nicht weiter bedingt wäre, und einer wirklich letzten und höchsten Einheit, die selber nicht wieder einer höheren untergeordnet wäre, nie wirklich erreicht wird und in den Bereich des erkennenden Wissens treten kann; kurz: das Unendliche ist für die theoretische Vernunft immer nur die Unendlichkeit der Perspektive ihres Fortschreitens, die Unendlichkeit der Aufgabe ihres Suchens, das endlos zum Weiterstreben reizende, aber auch endlos sich immer wieder entziehende, ewig unerreichbare Ideal.

Was nun aber der theoretischen Vernunft versagt ist, das soll, so vertröstet uns Kant, der praktischen dafür wieder überschwänglich hereinkommen. Während nehmlich der Mensch als erkennender stets gebunden ist an den von aussen zu erhaltenden Stoff, so ist dagegen, lehrt Kant, der Mensch als wollender (die praktische Vernunft) nicht durch's Objekt gebunden und bedingt, sondern vielmehr seinerseits die bedingende und bestimmende Macht über die Aussenwelt. Die Unbedingtheit kommt also dem Menschen als wollendem oder der praktischen Vernunft als wesentliche Eigenschaft zu; aber freilich in Wirklichkeit kommt sie ihm doch nur eigentlich dann zu, wenn er wirklich auch vernünftig, als Vernunftwesen will und handelt, somit auf eine Weise, dass jeder andere vernünftige Mensch dasselbe hätte wollen und thun können. Eine solche Handlungsweise also, welche jeder Vernünftige zu der seinigen machen könnte, ist das Vernunftmässige, das von der Vernunft Geforderte und somit das unbedingt Nothwendige d. h. das Gesetz für das Handeln. Wir begreifen nun, warum Kant dem Sittengesetz Unbedingtheit zuspricht und in ihm den Punkt sieht, wo der Mensch die Welt des Bedingten, Endlichen, Natürlichen durchbreche und am Uebersinnlichen und Unendlichen Theil habe: das Sittengesetz ist ja nichts anders als die Vernünftigkeit selbst, oder näher: es ist die psychologische Form, unter welcher die allgemeine und in Allen gleiche Vernunft sich selbst in jedem Einzelnen als das unbedingt zu realisirende postulirt. Wir begreifen nun auch die Wichtigkeit, welche für Kant die An-

tonomie der praktischen Vernunft hat: ist das Sittengesetz das eigenste Wesen der Vernunft, so kann es freilich auch nur in ihr seinen (unmittelbaren!) Grund haben und jedes andere, äusserlich dazukommende, fremdartige Motiv würde die Reinheit des Sittlichen nur trüben. Die Vernunft kann nur sich selbst Gesetz sein, denn sie ist selber das Unbedingte und Allgemeine, das nur in jedem einzelnen Vernunftwesen sich selbst, ihre Realisirung unbedingt fordert, und nichts anders fordern kann, aber auch keine andere Forderung von irgendwoher anerkennen kann. Aber wenn gleich die Vernunft als solche schlechthin autonom, frei in sich selbst ist, so ist es doch nicht auch das einzelne Vernunftwesen, sondern dieses hat eben als Einzelwesen die allgemeine Vernunft über sich als bindendes Gesetz, als fordernde Autorität; die Vernunft fällt also keineswegs zusammen mit dem partikulären Einzelwollen, dem Belieben des Individuums, also auch nicht mit der Summa aller dieser partikulären Einzelwillen, da die qualitative Unterschiedenheit, die hier stattfindet, sich auch durch keine noch so grosse Summirung aufhebt. Wenn nun aber die autonome Vernunft weder die des Einzelnen noch die der Gesammtheit der Einzelnen, der Gattung, ist: was ist sie dann? — Diese Frage hätte dazu führen können, die menschheitliche Vernunft aus einem höheren Prinzip, einer göttlichen Urvernunft abzuleiten und so die Autonomie des Menschen mit der Theonomie, seine Freiheit mit seiner Abhängigkeit von Gott zu verbinden.

Allein Kant hat jene Frage gar nicht aufgeworfen; er blieb stehen bei der Unbedingtheit der praktischen Vernunft, beziehungsweise des Sittengesetzes, als einer letzten, schlechthin nicht weiter zu begründenden oder zu erklärenden Thatsache. Um so mehr musste sich ihm aber die Frage aufdrängen, worin denn die Ursache jener Disharmonie liege, welche faktisch stattfindet zwischen dem einzelnen menschlichen Vernunftwesen und der Vernunft als solcher oder zwischen dem wirklichen Wollen des Menschen und dem reinen Vernunftwillen, wie er im Sittengesetz seinen Ausdruck findet? Die Antwort hierauf ist: der Mensch ist eben nicht bloss Vernunftwesen, sondern ist auch Sinnenwesen; und wie seine theoretische Vernunft allen Stoff ihres Erkennens von

der Sinnenwelt aus empfangen muss, so ist auch seine praktische trotz ihrer von vorn herein so schroff postulirten Unbedingtheit schliesslich im konkreten Wollen und Handeln eben doch wieder an die sinnliche Seite der menschlichen Natur gebunden. Denn das Sittengesetz als solches rein für sich enthält ja nur eine Form des Handelns (die Allgemeingültigkeit der Maxime); soll es also zum wirklichen Handeln kommen, so muss der Stoff von aussen gegeben sein, also von der Sinnenwelt, zunächst von den sinnlichen Naturtrieben. Jene Realisirung der allgemeinen Vernunft, welche sich dem Einzelnen als Postulat im Sittengesetz ankündigt, ist also in concreto doch immer an Bedingungen geknüpft, welche nicht in der Vernunft selbst liegen sondern derselben direkt entgegenstehen, an die Sinnlichkeit. Indem diese der Realisirung der reinen Vernunft zum unentbehrlichen Material und Substrat dient, wird sie ebendamit zugleich auch zur ewigen Hemmung, die das Ziel nie absolut erreichen lässt. Wie in der Physik die Reibung, der Widerstand der Materie zum unentbehrlichen Substrat für die Bewegung dient und zugleich doch auch die Bewegung nie zur vollkommenen, zur völlig zeitlosen Geschwindigkeit werden lässt: ebenso ist auch in der Kant'schen Moral die Sinnlichkeit für die Vernunft zugleich nothwendiges Mittel und unüberwindliches Hinderniss ihrer unbedingten Realisirung. Sonach ist die Unbedingtheit der Vernunft nie eine vollendete Wirklichkeit, sondern immer nur Ideal, Aufgabe, Postulat, dessen Verwirklichung in einem unendlichen Prozess ebenso eine ewig werdende als nie seiende ist; es verhält sich auf praktischer Seite doch schliesslich wieder ebenso wie auf theoretischer: wie dort das Unendliche nie wirklich gewusster Gegenstand, sondern immer nur regulatives Prinzip, endlos angestrebtes aber ewig unerreichbares Ideal des Erkennens ist, so ist hier das Unbedingte gleichfalls immer nur Aufgabe, Ideal für das Handeln Es läge nahe, hieraus den Schluss zu ziehen, dass sonach überhaupt das Unendliche und Unbedingte nichts Seiendes, keine Realität sei, sondern nur ein Werdendes oder noch besser auch nicht einmal ein Werdendes sondern das Werden, Streben selber, die reine Spontaneität. Wir werden sehen, wie Fichte diesen Schluss zog. Kant aber gieng noch nicht so weit; er

machte vielmehr das eben besprochene Verhältniss von Vernunft und Sinnlichkeit zum Ausgangspunkt für die Deduktion des moralischen Glaubens an Gott und Unsterblichkeit (der Glaube an die Freiheit gehört nicht in dieselbe Reihe, denn die Freiheit im Sinn von Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von Naturursachen ist nicht ein zu deducirendes Postulat sondern eine unmittelbare innere Thatsache, wie das Sittengesetz, das ihr Ausdruck ist). Da der Mensch — so argumentirt Kant — schlechthin sittlich sein, resp. — sofern er es von Anfang noch nicht ist — schlechthin sittlich werden soll, dieses aber nur in endlosem Fortschritt wirklich werden kann, so folgt, dass er unendliche persönliche Fortdauer haben muss. Fürs Andere: da die Sinnlichkeit des Menschen doch eben auch zu seiner Natur gehört, so hat auch sie ein Recht auf Anerkennung und Befriedigung; der Mensch hat ein Recht auf Glückseligkeit d. h. Befriedigung seiner Naturtriebe; aber diess doch nur in dem Mass, als er sich derselben würdig macht durch Unterwerfung seines Willens unter das Sittengesetz d. h. durch Tugendhaftigkeit. Nun besteht aber zwischen Glückseligkeit und Glückwürdigkeit oder Tugend in der diesseitigen Naturordnung durchaus keine Uebereinstimmung und es steht auch nicht in des Menschen Macht, diese Uebereinstimmung von sich aus herbeizuführen, denn die Natur folgt nun einmal durchaus ihren eigenen Gesetzen, die mit dem Sittengesetz in keinem inneren Zusammenhang stehen, also auch durch Sittlichkeit sich nicht beeinflussen lassen. Da nun aber jene Uebereinstimmung doch ein Postulat ist, ohne dessen Verwirklichung die Vollendung des Menschen nach seinen beiden Seiten, Vernunft und Sinnlichkeit, unmöglich bliebe, so muss es eine übernatürliche Causalität geben, die ebensowohl im Stande ist, die Glückwürdigkeit zu beurtheilen, als ihr gemäss eine Naturordnung herzustellen, bei welcher der Würdige glücklich sein kann; ein Wesen also muss diese Causalität sein, welches ebensosehr sittlicher Geist als Macht über die Natur ist — d. h. aber nichts anderes als Gott. Was von diesen beiden Beweisen zu halten sei, davon wird betreffenden Orts erst die Rede sein; hier handelt sichs nur darum, was damit für den Religionsbegriff gewonnen ist.

Es lässt sich nicht leugnen, dass mit diesen beiden Postulaten, Gott und Unsterblichkeit, eine Perspektive sich eröffnet auf eine endliche Versöhnung des schroffen Dualismus, der in der Kant'schen Moral zwischen Vernunft und Sinnlichkeit statuirt ist; und schon darin liegt gewiss eine Concession der schroffen Moral nach der religiösen Seite hin. Noch mehr liegt eine solche in der Anerkennung, dass das sittliche Subjekt für sich allein nicht im Stande sei, sein letztes Ziel, das höchste Gut, zu erreichen, dass es dazu einer übernatürlichen Macht bedürfe. Sonach ist der moralische Wille wenigstens nach einer Seite, nach der endlichen Erreichung seines Zwecks, nicht mehr der schlechthin unbedingte, sondern abhängig von einem höheren, dem göttlichen Willen. Und dazu kommt noch ein Weiteres: nicht nur am Ende des sittlichen Prozesses findet sich eine Schranke der Freiheit, sie muss auch schon am Anfang desselben anerkannt werden. Obwohl nehmlich die Sittengebote ihren Grund nur haben sollen in der eigensten Natur des Menschen, so sieht sich Kant doch veranlasst, ihren empirischen Ursprung von einer äussern geschichtlichen Ursache abzuleiten, von der göttlichen Offenbarung. Denn sosehr auch die Vernunft von Anfang in sich fertig und vollkommen sein soll, so ist doch diese an sich immer vollkommene Vernunft in ihrem Verhältniss zur Sinnlichkeit nicht auch von Anfang schon herrschend gewesen. Zwar ist's durchaus unbegreiflich, wie eine so von Anfang in sich vollkommene Vernunft überhaupt je dazu kommen konnte, sich der Sinnlichkeit unterwürfig zu machen, gleichwohl ist aber diess faktisch der anfängliche Zustand der Menschheit im Ganzen und jedes einzelnen Individuums. War nun aber hienach Anfangs die Vernunft von der Sinnlichkeit überwältigt, so konnte sie sich nicht in ihrer Reinheit geltend machen also auch ihr Sittengesetz nicht zur Anerkennung bringen und daher bedurfte es eines Eingreifens Gottes, der durch übernatürliche Offenbarung das Sittengesetz promulgirte und zugleich zur Sicherung seiner Befolgung ein sittliches Gemeinwesen stiftete. — Diess der Ursprung der positiven Religion, des Christenthums insbesondere. Ist sonach die menschliche Sittlichkeit am Anfang und am Ende, durch die göttliche Promulgation des Sittengesetzes dort, hier durch die

endliche Herstellung des höchsten sittlichen Guts, von Gott abhängig, so sollte man denken, sie wäre es auch in der Mitte zwischen jenem Anfang und diesem Ende, sie sollte bei jedem Schritt ihres Weges sich bestimmen lassen durch den doppelten Blick auf jenen Anfang und dieses Ende, durch den Gedanken an die höhere Macht, von der und zu der sie gesetzt und bestimmt ist; so würde die anfänglich statuirte spröde Autonomie des Menschen wieder zurückgenommen oder doch ganz wesentlich modificirt. Gleichwohl weist Kant diese Consequenz aufs Entschiedenste zurück; er bleibt aufs Bestimmteste dabei, dass der sittliche Wille rein nur auf sich selber beruhen müsse und keinerlei äussere Beziehungen, weder auf den göttlichen Gesetzgeber noch auf das durch Gott herzustellende höchste Gut in sich aufnehmen dürfe, wenigstens nicht als ein das Handeln bestimmendes Motiv; der Wille würde dadurch, meint Kant, verunreinigt, das sittliche Handeln würde zur blossen Legalität, zum unfreien Gehorsam gegen eine äussere Autorität um dieser Autorität und ihrer Macht willen; und wenn die Erreichung des höchsten Gutes ihm bestimmendes Motiv wäre, so würde er lohnsüchtig also eudämonistisch oder unsittlich. Die sittliche Autonomie ist und bleibt also in sich selbst starr abgeschlossen, göttlicher Einflüsse weder bedürftig noch fähig. Wo bleibt da überhaupt noch ein Raum für die Religion neben einer solchen selbstgewissen und selbstgenügsamen Sittlichkeit? Darin, antwortet Kant, besteht die Religion, dass wir unsere sittlichen Pflichten als göttliche Gebote ansehen; so aber, dass dieselben nicht deswegen Pflichten sind, weil wir sie als göttliche Gebote ansehen, sondern umgekehrt, weil sie uns als Pflichten unmittelbar bewusst sind, halten wir sie auch für göttliche Gebote. Die Sittlichkeit ist hiernach das in sich beruhende, die Substanz der Religion; was sie als Religion erscheinen lässt, ist nur das äusserliche Anhängsel, dass das Sittliche unter einer Beziehung auf Gott aufgefasst wird; diess ist aber eine bloss vorgestellte, imaginäre Beziehung auf Gott, die zum Wesen der Sittlichkeit in keinem innerlichen und nothwendigen Verhältniss steht, sondern zu ihr hinzutritt, wie ein Kleid oder Schmuck ihr angehängt wird, um gleichsam ihre harten For-

men zu verhüllen, sie dem Menschen, schwach wie er ist, annehmlicher und einschmeichelnder zu machen. Wie wenig vom Standpunkt Kant'scher Autonomie aus von einer reellen Beziehung zu Gott, von irgend welcher Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott die Rede sein könne, darüber lässt uns Kant selber durchaus nicht im Zweifel: „Die Ueberredung, — sagt er*) — Wirkungen der Gnade von denen der Natur unterscheiden und gar in sich hervorbringen zu wollen, ist Schwärmerei; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgendworan kennen noch weniger auf ihn Einfluss haben, um ihn zu uns herabzuziehen; es ist eine Art Wahnsinn, himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, — ein Wahnsinn, in welchem zwar einige Methode sein kann, sofern doch jene vermeinten inneren Einflüsse immer an moralische also Vernunftideen sich anschliessen müssen, der aber gleichwohl immer eine der Religion selbst nachtheilige Selbsttäuschung bleibt. Es ist nicht nur das Aberglaube, durch sittlich werthlose Handlungen (Cultus) Gott wohlgefällig werden zu können, sondern noch viel schlimmer ist die Schwärmerei, einen vermeintlichen Umgang mit Gott anzustreben. Denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern Gefühl, selbst dem moralischen, wäre eine Empfänglichkeit für eine Anschauung, für welche in der menschlichen Natur kein Sinn ist. Solcher schwärmerische Wahn wäre der moralische Tod der Vernunft, ohne welche doch gar keine Religion stattfinden kann, als welche nehmlich, ebenso wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze begründet sein muss. Daher denn der Kirchenglaube, wenn er auch vorerst die statutarischen Sätze (welche etwas über die reine Moralität hinausgehendes enthalten) nicht entbehren kann, doch jedenfalls ein Prinzip enthalten muss, um die Religion des guten Lebenswandels als das eigentliche Ziel herbeizuführen und jener dereinst ganz entbehren zu können.“ Hiemit ist so deutlich als möglich gesagt, dass die wahre Religion im guten Lebenswandel bestehe d. h. mit der Moral

*) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, im Cap. vom Afterdienst in der Religion (p. 266 ff. Ausg. v. 1794).

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA

zusammenfalle; alles Andere aber, was über diese hinausgehe, bestehe es nun in äussern Culthandlungen oder inneren religiösen Erregungen, theils auf Selbsttäuschung hinauslaufe, theils eine zwar nützliche aber doch nur provisorische Stütze sei, menschlicher Schwachheit wegen nöthig. Wie reimt sichs denn aber, müssen wir fragen, mit der sittlichen Autonomie, dass die Menschheit immer solcher von der Moral noch verschiedenen Stützen, wie sie die Religion bietet, bedarf? dass sie ohne Offenbarung gar nie aus dem radikalen Bösen heraus und zum Bewusstsein und zur Anerkennung des Vernunftgesetzes gekommen wäre? dass ohne göttliche Intervention ihr Endzweck, das höchste Gut mit seiner Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, unerreicht bliebe? dass sogar im Verlauf der sittlichen Selbstthätigkeit göttliche Gnadenwirkungen nicht unmöglich, unter Umständen sogar nöthig sein können? Es ist höchst merkwürdig, dass Kant im selben Zusammenhang, wo er die Erkennbarkeit göttlicher Gnadenwirkungen und das Streben darnach als Wahn nnd Schwärmerei bezeichnet hatte, beifügt: „Zu glauben, dass es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zur Erzeugung unserer Unvollkommenheit in der Tugendbestrebung auch geben müsse, ist Alles, was wir davon sagen können; im Uebrigen sind wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen oder gar zur Hervorbringung derselben etwas zu thun.“ — „Wenn nur der Mensch thut, was er kann, so darf er hoffen, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf eine Weise ergänzt werden, die wir nicht uns anmassen dürfen wissen zu wollen und die vielleicht so geheimnissvoll sein kann, dass Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung offenbaren könnte, worin das Praktische allein für uns verständlich wäre, indessen wir theoretisch, was das Verhältniss Gottes zum Menschen sei, gar nicht fassen könnten, wenn er auch ein solches Geheimniss uns entdecken wollte.“ Diese Behauptung der Möglichkeit und Nothwendigkeit göttlicher Einwirkungen zur Ergänzung unserer mangelhaften Sittlichkeit, welche zur vorausgesetzten Selbstgenügsamkeit der praktischen Vernunft im augenscheinlichsten Widerspruch steht, können wir nun zwar gewiss als unwillkührliches Zugeständniss von der Unhaltbar-

keit und Einseitigkeit dieser religionslosen Sittlichkeit ansehen, aber korrigirt ist damit der prinzipielle Fehler doch noch lange nicht. Es kommen vielmehr bei dieser äusserlichen Ausgleichung in Wahrheit beide Seiten zu kurz: die Sittlichkeit wird degradirt zu der laxen Resignation: dass sie eben thun solle was sie könne, da bei der schlimmen Sinnlichkeit doch nie zu Stande komme, was eigentlich sein sollte; die Religion aber muss sich degradiren lassen zur Lückenbüsserin dieser defekten Sittlichkeit, denn sie muss überall da ihre Dienste thun, wo es mit der Sittlichkeit allein nicht recht gehen will; sobald aber diese sich wieder einigermassen stark auf den Beinen fühlt, weist sie selbstgenügsam der Religion wieder die Thüre. Dass diess ein durch und durch falsches Verhältniss beider ist, liegt auf der Hand. Woran liegt eigentlich der Fehler?

Kant sah ganz richtig, dass im Menschen Freiheit und Abhängigkeit, Unbedingtheit und Beschränkung, Endlichkeit und Unendlichkeit zusammen bestehe; aber der Fehler war, dass er diese beide vertheilte auf die beiden Seiten des Menschen als Vernunftwesen und als Sinnenwesen, so dass er nach jener schlechthin frei, unbedingt und sichselbstgenügend und nur nach dieser endlich und bedingt sein sollte. Damit war der Mensch in zwei Hälften zerspalten, welche, da sie von Haus aus schlechthin nichts mit einander gemein haben, auch keine innerliche Vermittlung zulassen, sondern höchstens ein äusserlich-mechanisches Nebeneinander, wobei immer eine Seite der andern zur Schranke wird, immer, wenn man auf die eine reflektirt, von der andern abgesehen werden muss. Daher das Postulat eines ganz äusserlichen (deistischen) Gottes, der die beiden von vornherein dualistisch auseinander gehaltenen Seiten nachträglich zusammenbindet; daher die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung und überhaupt ergänzender Gnadenwirkungen, welche aber gleichfalls durchaus äusserlich und mechanisch, recht eigentlich als deus ex machina, in die Continuität des sittlichen Lebens eingreifen. Man sieht's ihnen wohl an, dass sie der Vernunft als solcher höchst entbehrlich und gleichgültig sind; warum sie doch nicht ganz entbehrt werden können, das ist nur die Sinnlichkeit, an welche nun einmal die Vernunft ge-

kettet ist; Gott, Offenbarung, Religion sind also nach Kant zuletzt nur da als Diener der menschlichen Sinnlichkeit oder der Schwäche der Vernunft gegenüber der Sinnlichkeit. Folgt daraus nicht, dass sie sofort wegfallen müssten, wenn es der Vernunft gelänge, sich selbst auch als die Macht über die Sinnlichkeit oder letztre als das von ihr, der Vernunft, selbst gesetzte zu erkennen? Geschichtlich hat sich diese Konsequenz herausgestellt bei Kant's Schüler, bei

Fichte*).

Fichte hat die Freiheit des Menschen vollends bis in die äusserste Konsequenz durchgeführt, dabei aber zugleich sie auf eine Spitze hinausgetrieben, wo sie durch innere Dialektik nothwendig in ihr Gegentheil umschlagen musste. Der im Prinzip gelegene Fehler deckte sich auf und wurde gehoben eben durch seine Durchführung in die äusserste Konsequenz. Es zeigte sich da schliesslich, dass die Vernunft des Menschen nicht die in sich schlechthin unendliche, unbedingte, freie ist; dass sie die Bedingtheit und Endlichkeit in sich selbst trägt als geschöpfliche Vernunft, nicht bloss sich gegenüberstehen hat in der ihr äusserlichen und fremdartigen Sinnlichkeit. Gerade in diesem dialektischen Umschlagen der schlechthinigen und einseitigen (nicht durch ihr Gegentheil vermittelten) Freiheit in eine ebenso einseitige Abhängigkeit liegt das hohe Interesse, welches dieses philosophische System für unsere Untersuchung hat.

Schon Kant hatte im Eingang der „Kritik der reinen Vernunft" die Vermuthung ausgesprochen, dass Sinnlichkeit und Verstand möglicherweise aus einer gemeinschaftlichen uns unbekannten Wurzel entspringen könnten. Er hatte dabei den Gegensatz beider noch als einen konträren oder die Sinnlichkeit als positive Schranke der Vernunft gefasst; die Vernunft selber aber war ihm wesentlich unbedingte Selbstbestimmungsmacht, freie Spontaneität. Woher soll denn nun aber die unendliche Spontaneität ihre Schranke bekommen, wenn sie sich dieselbe nicht selber gibt? und was soll denn

*) Man vergleiche hierzu Löwe, „Die Philosophie Fichtes".

überhaupt diese Schranke als positiver Gegensatz gegen die unendliche Spontaneität sein? Sie kann in Wahrheit nichts anderes sein als deren Nichtsein, Endlichkeit, und zwar als die von ihr selbst gesetzte, als Selbstbeschränkung oder Selbstverendlichung der unendlichen Spontaneität. Also was Kant Sinnlichkeit nannte, ist zuletzt nur die Selbstbeschränkung der unendlichen Spontaneität oder, wie Fichte sich ausdrückt, das vom Ich sich selbst gegenüber gesetzte Nichtich. Und eben durch diese Gegenübersetzung des Nichtich wird die an sich unendliche Spontaneität oder reine Ichheit zum beschränkten und bestimmten, zum wirklichen Ich. Sonach haben wir hier die von Kant gesuchte gemeinschaftliche Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit; nehmlich eben das reine Ich oder die Urspontaneität ist die höhere Einheit und der gemeinschaftliche Ursprung sowohl des Ich als des Nichtich, sofern es durch seine Selbstbeschränkung Ich und Nichtich zumal setzt; aber freilich ist diese höhere Einheit an sich eine unwirkliche Abstraktion; nur im bestimmten empirischen Ich konsolidirt sie sich zur Wirklichkeit, hört jedoch eo ipso auch auf, unendliche, gegensatzlose Einheit zu sein, da ja das Ich als empirisches immer schon mit der Schranke des Nichtich behaftet ist. Dieser Widerspruch, dass das Ich an sich (als reines) unendlich und gegensatzlos, in Wirklichkeit aber (als empirisches) immer nur endlich, im Gegensatz befangen ist, fordert nothwendig seine Lösung und kann sie nur fordern von der eigenen Thätigkeit des Ich in der sittlichen Praxis. Es ergibt sich daraus als Aufgabe des sittlichen Prozesses: dass das endliche (empirische) mit dem unendlichen (reinen) Ich sich dadurch einige, dass es seine Schranke, das Nichtich, aufhebt. Seiner Natur nach muss aber dieser Prozess ein endloser, die Aufhebung des Nichtich eine immer nur relative sein, denn im Augenblick, wo sie schlechthin vollendet wäre, würde auch die Bestimmtheit und damit die Wirklichkeit des Ich und damit überhaupt alle Wirklichkeit aufhören, denn das reine Ich ist ja, wie schon bemerkt, nichts wirkliches. Die Befreiung des Ich von seiner Schranke, dem Nichtich, oder das Streben nach unendlicher Freiheit um der Freiheit willen, diess ist sonach die sittliche Bestimmung des Menschen und diess ist das Uebersinnliche, das nicht weiter

zu Erklärende, das zu Glaubende. Aber der Glaube an diese sittliche Bestimmung schliesst von selbst auch den Glauben an die Möglichkeit derselben in der Welt der Sittlichkeit überhaupt in sich d. h. den Glauben an die moralische Weltordnung. Letztres ist nur die Analyse von ersterm. „Sonach ist die moralische Weltordnung das Göttliche, das wir annehmen, und der Glaube an sie ist der einzig wahre Glaube; er wird konstruirt durch das Rechtthun und das einzig mögliche Glaubensbekenntniss ist: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut! Dadurch wird diess Göttliche uns lebendig und wirklich; jede unserer Handlungen wird in der Voraussetzung desselben vollzogen und alle Folgen derselben werden in ihm aufbehalten. Dieser Glaube an die moralische Weltordnung ist nun aber auch der ganze und vollständige Glaube; jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; eines andern bedürfen wir nicht und können keinen andern fassen. Es liegt kein Grund in der Vernunft, aus jener moralischen Weltordnung herauszugehen und mittelst eines Schlusses aus dem Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen als die Ursache desselben anzunehmen; ist denn jene Ordnung ein Zufälliges, welches sein könnte oder auch nicht, so sein könnte wie es ist, oder auch anders, dass ihr die Existenz und die Beschaffenheit desselben erst aus einem Grunde erklären und durch Aufzeigung dieses Grundes den Glauben an sie legitimiren müsst?“*) Soviel allerdings leuchtet ein, dass der Grund, aus welchem Kant einen Gott postulirt hatte, für Fichte wegfällt; Kant bedurfte denselben zur äusserlichen Synthese von Vernunft und Sinnlichkeit, von Sittengesetz und Naturgesetz, zweier gleich positiver und gleich ursprünglicher Realitäten, die, von Haus aus einander fremd, nur äusserlich zusammengebunden werden können. Bei Fichte ist das höchste Gut und das Ziel des sittlichen Prozesses nicht die Verbindung von Vernunft und Sinnlichkeit, sondern die Befreiung der Vernunft (des Ich) von der Sinnlichkeit und da diese letztre nur die vom Ich selbst gesetzte Schranke ist, so ist

*) Aus dem Aufsatze v. 1798: „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung“.

es auch das Ich selbst, welches diese Schranke wieder aufzuheben hat und es bedarf also dazu keiner äusserlich dazukommenden Ursache. Näher ist die bewirkende Ursache des höchsten Guts, der unendlichen Freiheit, jenes reine Ich, welches die Seele des sittlichen Lebens in der Welt, das Agens in allem pflichtmässigen Handeln der einzelnen empirischen Iche bildet; diess ist „jene lebendige und wirksame moralische Ordnung, welche selber Gott und der einzige Gott ist". Daraus ist es zu verstehen, dass Fichte von der moralischen Weltordnung sagt, sie sei kein todtes Sein, sondern ein wirksames Leben, nicht ordo ordinatus sondern ordo ordinans. Allein vergessen wir nicht, dass diess reine Ich eben doch nirgends sonst wirklich ist als in den einzelnen empirischen Ichen und ihrem sittlichen Handeln; es ist weder dem sittlichen Prozess vorauszusetzen als dessen Ursache — das wäre ja jene Begründung der moralischen Ordnung durch ein besonderes Wesen, welche ausdrücklich als unzulässig bezeichnet wird; — noch ist es jemals verwirklichtes Resultat desselben — der Prozess kommt ja nie zu einem Resultat; also ist es immer nur ein zu verwirklichendes Ideal oder Postulat und die moralische Weltordnung ist nicht sowohl ordo ordinatus oder ordo ordinans als vielmehr ordo ordinandus. Steht es so mit dem reinen Ich, so kann das wirklich Absolute schlechterdings nirgends sonst gefunden werden als eben im empirischen Ich; in der That sagt Fichte im Zusammenhang der oben angeführten Stelle: „Ich selbst mit meinem nothwendigen Zweck, meine Freiheit und ihre Bestimmung ist das absolut Positive und Categorische, über welches ich nicht weiter zurückgehen kann." Wenn aber der Mensch sich selbst als das Höchste und Letzte ansieht, über welches er kein Höheres kennt oder will, so ist das nicht mehr und nicht weniger als grasser Atheismus, vollendete Irreligiosität — trotz Allem und Allem, was Fichte in „Appellationen an das Publikum" und „sonnenklaren Berichten" dagegen zur Verwahrung vorbringen mochte!

Aber hiebei konnte ein Denker wie Fichte unmöglich stehen bleiben; es konnte ihm unmöglich entgehen, dass dieses freie Ich mit seiner sittlichen Bestimmung schlechterdings in der Luft schwebe, so lange man nicht über dasselbe weiter

zurück gehe und es auf ein festeres Prinzip begründe. Und war er denn nicht faktisch von Anfang schon darüber hinausgegangen? hatte er denn nicht faktisch das reine Ich über den Gegensatz von Ich und Nichtich hinaufgestellt und aus seiner Selbstbeschränkung das wirkliche Ich sammt seiner Bilderwelt erklärt? Es bedurfte in der That nur der bestimmten Reflexion auf dieses dem empirischen Ich vorausgesetzte reine Ich, um in diesem die Urrealität und die letzte Ursache alles Daseins, auch des eigenen Selbst, zu erkennen und dadurch den einseitigen Subjektivismus zu überwinden und den verlorenen Gott wiederzufinden. Zu dieser Wendung drängte noch ein besonderer Uebelstand des bisherigen Systems. Der konsequente Idealist muss mit der ganzen Aussenwelt auch den anderen Ichen allen ausser dem seinigen die Realität absprechen und sie in das Schattenreich der blossen Erscheinungen, der inneren Bilderwelt verweisen; aber warum soll nur sein eigenes eine Ausnahme machen von diesem Loos aller andern? Nothwendig muss doch auch dieses zuletzt den andern nach in's Schattenreich der Erscheinungen wandern und die Realität muss weiter zurück in ein Allgemeines verlegt werden; der subjektive Idealismus bricht, wenn er auf der höchsten Sprosse angelangt ist, sich selbst die Leiter unter den Füssen entzwei und stürzt kopfüber in den Abgrund der absoluten Substanz! — Merkwürdig ist nun aber, wie Fichte, indem er über das unmittelbar gegebene empirische Ich zurückgeht auf eine Urrealität, auch nicht stehen bleibt beim reinen Ich oder dem absoluten Wissen und Wollen, wie er es jetzt nennt, sondern dieses selber auch wieder als Reflex, als Erscheinungsbild eines noch Höheren auffasst und ihm „das Hyperabsolute" als letzte Realität vorausstellt; so dass er dann ein dreifaches Sein unterscheidet: 1) Das Hyperabsolute, Gottes Sein an sich, der schlechthin einfache Möglichkeitsgrund alles Seins, der als Grund in sich verschlossen und allen Weltgegensätzen jenseits bleibt; 2) das Absolute in seiner Aeusserung und Erscheinung als Ichheit, absolutes Wissen und Wollen, die Einheit des Weltlebens, das in die Gegensätze eingeht und in ihnen immer mit sich identisch bleibt; 3) die Erscheinung dieses erscheinenden Absoluten, der wandelbare Fluss der Modifikationen des unend-

lichen Wissens oder die sinnliche Erscheinungswelt als Vielheit vom Endlichen *). Für den persönlichen oder selbstbewussten darf man nun zwar dieses Hyperabsolute nicht halten; wenn es gleich das absolute Wissen als seine Erscheinung aus sich hervorgehen lässt, so kommt doch dieses zu einem wirklichen Wissen nur in den unendlich vielfachen Reflexionspunkten, die es sich in den einzelnen Individuen schafft. Aber der wesentliche Unterschied gegen die frühere Fichte'sche Philosophie ist jetzt der, dass die einzelnen Individuen als unwesentliche Erscheinungen an der einzigen Wirklichkeit des Absoluten aufgefasst werden; der Atheismus ist so in sein Gegentheil, in den Akosmismus übergegangen; war dort das freie Subjekt Alles und Gott nichts, so ist jetzt umgekehrt Gott Alles und das endliche Subjekt nichts. Jetzt besteht die wahre Unsittlichkeit gerade darin, wenn das Subjekt sich selbst als Prinzip an sich und durch sich ansieht; sittlich aber ist's nur dann, wenn es sich als das ansieht, was es in Wahrheit ist, als das Bild des göttlichen Prinzips, in welchem dieses sichselbst zur Erscheinung kommt. Jetzt ist der Glaube an die eigene sittliche Kraft, welcher früher der einzige wahre Glaube sein sollte, nicht nur ein Beweis, dass das göttliche Bild noch nicht aufgetaucht ist, sondern ist gerade das grösste Hinderniss dagegen, eine Widersetzlichkeit gegen das göttliche Leben. Die Freiheit ist nichts als die Form, in welcher das absolute Wollen im Bewusstsein erscheint; die Tugend nichts als Genialität d. h. als das unmittelbare Walten des göttlichen Genius d. h. des individualisirten göttlichen Wesens. Weit entfernt, dass das Religiöse im Moralischen aufgienge, steht diess vielmehr weit unter jenem; „was der Moralische Pflicht nennt, welcher er aus blindem Gehorsam folgt, ohne eigentlich zu

*) Man kann hiezu Analogien finden in dem neuplatonischen und ähnlichen Systemen, wo Gott in schlechthiniger Transscendenz als verborgener Grund des Seins und darum selbst überseiendes Wesen (Hyperusion) vorangestellt ist, seine unmittelbarste Erscheinung oder Offenbarung dann die Ideenwelt bildet oder (bei Philo) der Logos als Inbegriff der Ideen und endlich die sinnliche Welt die äussere Erscheinung jener idealen Welt darstellt. Verwandt ist auch beim Spinoza'schen System das Verhältniss der Substanz zu dem intellectus infinitus und den modi finiti.

wissen, was sie an sich sei und wolle, das ist dem Religiösen das Lebenselement; für ihn kommt das gebietende Soll zu spät; ehe es gebietet, will er schon und kann nicht anders wollen; wie vor der Moralität das äussere Gebot des Buchstabens verschwindet, so verschwindet vor dem Religiösen auch vollends das innere; der religiöse Wille ist lauter Liebe und Seligkeit." Wird hier die Religion mit der höheren Sittlichkeit, der genialen Tugend zusammengenommen, so ein andermal mit der höheren spekulativen Erkenntniss: „Die Religion ist gar nicht praktisch und gar nicht dazu da, um das Leben zu bilden; dazu reicht auch schon die reine Sittlichkeit vollkommen hin und nur eine verdorbene Gesellschaft kann die Religion als Antrieb zum Handeln verwenden. Die Religion ist vielmehr lediglich Erkenntniss, macht den Menschen sich selber klar, beantwortet die höchsten Fragen, die überhaupt aufzuwerfen möglich sind, und bringt so vollkommene Einigkeit mit sich selbst und durchgeführte Heiligkeit in seinen Verstand." Am interessantesten aber ist die Ausführung in der Schrift „Anweisung zum seligen Leben" (1806). Hier*) wird die Religion einerseits von der Sittlichkeit (und zwar auch von der höheren Sittlichkeit) und andererseits von der Erkenntniss unterschieden und als eine besondere Stufe des geistigen Prozesses zwischen jene und diese in die Mitte gestellt. Es werden nehmlich 5 Weltansichten unterschieden: 1) Die sinnliche, welche theoretisch und praktisch die Sinnenwelt für das einzig Reale hält. 2) Die Kantisch-Storische, welche das ordnende Rechtsgesetz zum Prinzip macht. 3) Die der wahren, höheren Sittlichkeit, welche gleichfalls ein Gesetz für die Geisterwelt für das Höchste und absolut Reale hält, aber nicht bloss jenes negative, das Vorhandene ordnende, den Widerstreit freier Kräfte zum Gleichgewicht bringende Rechtsgesetz, sondern ein positives und Neues producirendes Gesetz, nehmlich das Heilige, Gute und Schöne, das sich selbst im Menschen verwirklichen und ihn dadurch zum getroffenen Abbild des göttlichen Wesens machen will. Durch diese höhere Sittlichkeit allein ist alles Gute und Achtungswürdige, das wir be-

*) In der 5. Vorlesung.

sitzen, Religion, Wissenschaft und Cultur, in die Welt gekommen; unter den Philosophen hat Plato sie geahnt, Jakobi an sie gestreift. 4) Standpunkt der Religion: die unmittelbare Erscheinung des inneren Wesens Gottes in uns. „Wohl ist es Gott selbst, der hinter allen Gestalten des Weltdaseins lebt, aber wir sehen ihn nicht, sondern sehen immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, weiterhin als Naturgesetz und Sittengesetz, aber alles diess ist doch immer nicht Er! immer verhüllt die Form uns das Wesen. Aber erhebe dich in den Standpunkt der Religion und alle Hüllen schwinden, die Welt vergeht dir mit ihrem todten Prinzip und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten ursprünglichsten Form, als Leben, als dein eigenes Leben, das du leben sollst und wirst! In dem, was der heilige Mensch thut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen unmittelbaren und kräftigen Leben; und die aus dem leeren Schattenbegriff von Gott unbeantwortbare Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: Er ist das, was der von ihm Begeisterte und ihm Ergebene thut.“ — Während nun aber die Religion zwar die Einsicht gewährt, dass alles Mannigfaltige im Einen gegründet und auf dasselbe zurückzuführen sei, diese Einsicht aber zunächst noch bloss unmittelbarer Glaube, nicht vermitteltes Wissen ist: so ist 5) die Wissenschaft der noch höhere Standpunkt, für den jener Zusammenhang, der für die Religion nur absolutes Faktum ist, nach seinem Wie? und seiner genetischen Nothwendigkeit sich enthüllt, das Glauben zum Schauen wird.

So wohlthuend uns nun aber auch diese religiöse Mystik im Unterschied von dem früheren Moralismus und Atheismus ansprechen mag, verkennen lässt es sich doch nicht, dass Fichte hier in das dem vorigen entgegengesetzte Extrem verfallen ist. Die Seligkeit der Religion, zu welcher er in der genannten Schrift die Anweisung geben will, ist in Wahrheit nicht die Selbstbehauptung des Menschen in der Gemeinschaft mit Gott zur vollen Selbstbefriedigung, sondern sie ist die Vernichtung des Ich durch Aufgehen in das Allleben Gottes. Die Freiheit des Ich, welche früher das Erste und schlechthin Reale gewesen, wird jetzt für eine psychologische Bewusst-

seinsform auf untergeordnetem Standpunkt, nehmlich innerhalb der sinnlichen und der Kantisch-formalen Weltansicht erklärt. „Es ist aber dieses Dasein, welches das Ich auf dieser Stufe beansprucht (und insofern dann auch wirklich hat) ein einseitiges und mangelhaftes Dasein des göttlichen Seins, mithin eigentlich eine Negation des Seins. Sowie nun aber mit dem Eintritt in die höhere Sittlichkeit durch den höchsten Akt der Freiheit der Glaube an die formale Selbständigkeit des eigenen Seins schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen, dass der Affekt, die Liebe und der Wille dieses göttlichen Daseins die seinigen wurden, indem überhaupt gar nicht mehr Zweie sondern nur Eins, nicht mehr zwei Willen sondern nur ein und derselbe Wille Alles in Allem ist. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden; sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen, aber sich selbst als die eigentliche Negation kann er vernichten und sodann versinkt er in Gott."*) Ganz konsequent ist es daher auch, wenn Fichte völlig in Spinozischer Weise die Liebe Gottes und zu Gott als ein Verschmolzensein Gottes und des Menschen beschreibt**) „dass das Sein sich selbst im Dasein erhält, das ist Gottes Liebe zu sich und unsere Liebe zu ihm ist in Wahrheit auch nur seine eigene Liebe zu sich in Form der Empfindung, indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er sich zu lieben vermag in uns. Diese Liebe ist es, die uns Gottes gewiss macht, erhaben über alle Reflexionszweifel, denn sie beruht, als das unmittelbare Sichtragen und Sichzusammenhalten des Absoluten selbst, durchaus auf sich selbst." Gleichwohl fühlt Fichte selbst, dass diese Einseitigkeit dem Begriff der Liebe, die wesentlich etwas gegenseitiges ist, nicht entspricht; er bezeichnet sie im selben Zusammenhang auch wieder als eine „uns beide (Gott und Mensch) zu Zweien scheidende und zu

*) Anweis. z. sel. Leben, 8. Vorlesg.
**) In der 12. Vorlesung.

Einem bindende Wechselliebe". Aber mit welchem Recht diess, wenn es doch einzig nur Gott ist, der dabei zu sich selbst in einem Verhältniss steht? Gottes mag uns diese Liebe wohl gewiss werden lassen, aber unserer selbst lässt sie uns nicht mehr gewiss sein; sie ist die unmittelbare Gewissheit, dass Gott ist, aber nicht, dass auch wir etwas sind für Gott; und eben weil sie diess nicht ist, ist sie zuletzt doch auch jenes nicht, denn ein Gott, für den wir nichts sind, der ist eben auch nichts für uns, ist nicht Gott im bestimmten Unterschied vom Endlichen, ist also überhaupt nichts an sich, ausserhalb des Endlichen. So steht dieser Akosmismus stets auf dem Sprung, in den Atheismus umzuschlagen; das Sein des Endlichen, beziehungsweise des menschlichen Ich, rächt sich für seine Verleugnung, für die ihm angesonnene Selbstvernichtung dadurch, dass es stets wieder sich als das alleinige Sein, als das einzige wirklich Absolute zu behaupten versucht. Dass diese Wendung auch dem Pantheismus Fichte's nicht fern liegt, macht sich auffallend bemerklich in der öfter wiederholten Lehre, dass die endlichen Geister als die Erscheinungsformen, in welche das absolute Sein durch einen Urakt sich zerspalten habe, ewige individuelle Fortdauer haben, weil durch das Verschwinden dessen, was einmal durch jenen Urakt gesetzt sei, das göttliche Leben selber veränderlich würde. So tief und richtig an sich dieser Gedanke ist, so wunderlich nimmt er sich doch offenbar aus im Zusammenhang eben dieses pantheistischen Systems; das Ich, das im religiösen Bewusstsein so ganz in das göttliche Dasein hineinfallen soll, dass es nicht mehr Zweie seien sondern nur noch göttliches Sein, das auch nicht Gott lieben und sich von ihm geliebt wissen darf, sondern das nur die Liebe des Unendlichen zu sich selbst zu empfinden vermag — dieses schlechthin negativ gedachte Ich soll nun doch wieder eine unendliche individuelle Fortdauer in Anspruch nehmen dürfen, und zwar eben kraft seines Verhältnisses zu Gott, das doch nur ein völlig negatives ist!

Wir verlassen die Fichte'sche Religionsphilosophie mit dem Eindruck, dass hier abwechselnd zwei entgegengesetzte Weltanschauungen, das Freiheitsbewusstsein und das Abhängigkeitsbewusstsein, die Unendlichkeit des Ich und die End-

lichkeit desselben beide gleich energisch, aber auch gleich einseitig geltend gemacht sind und daher eine innere wahre Vermittlung nicht gefunden ist. Eben diese entgegengesetzten Weltanschauungen sehen wir im Verfolg der Geschichte des Religionsbegriffs sich vertheilen auf die Systeme der beiden Antipoden Schleiermacher und Hegel. Zugleich tritt bei diesen die wissenschaftliche Untersuchung des Wesens der Religion insofern in eine neue Phase, als jetzt ein bisher nicht oder nur nebenher behandelter Punkt ausdrücklich und zum Theil überwiegend verhandelt wird, die Frage nach dem formalen Wesen oder psychologischen Sitz der Religion. Da selbstverständlich erst hiemit die wissenschaftliche Untersuchung des Religionsbegriffs erschöpfend und präcis werden konnte, so sind es auch eben die beiden genannten Systeme, welche für die Religionsphilosophie am meisten epochemachend wurden.

Schleiermacher.

Vor Schleiermacher hatte man die Religion bald für sittliches Thun bald für theoretisches Wissen von Gott und göttlichen Dingen gehalten, meist beides, Thun und Wissen, möglichst unklar vermischt, indem man entweder die praktische Erfüllung der Pflichten „als göttlicher Gebote" d. h. verbunden mit dem Bewusstsein davon, dass sie von Gott geboten seien, oder aber die richtige Ansicht von Gott, aus welcher und sofern aus ihr das richtige sittliche Thun hervorgehen müsse, für das Wesen der Religion ausgegeben hatte; — Begriffsbestimmungen, bei welchen sich nothwendig immer wieder fragen musste, was denn bei dieser Verbindung eines bestimmten Wissens mit einem bestimmten Thun oder umgekehrt das eigentlich Religiöse sei, ob das Thun oder das Wissen? Dieser Verwirrung machte Schleiermacher ein Ende, indem er den Beweis führte, dass die Religion weder das eine noch das andere, noch auch eine Mischung von beiden, sondern ein Drittes zu beiden sei. In der zweiten unter seinen „Reden über Religion" führt er diesen Beweis folgendermassen: Die Religion ist nicht ein Wissen, denn das Mass des Wissens ist nicht das Mass der Frömmigkeit; letztere kann vollständig vorhanden sein, ohne dass

doch der Fromme ein begriffliches Wissen von Gott und Welt hätte. Zwar ist auch der Religion die Betrachtung wesentlich, aber diese ist anderer Art als die der Wissenschaft; das Wissen geht auf das Wesen eines Endlichen in Zusammenhang mit und im Gegensatz gegen das andere Endliche oder das dogmatisch-religiöse Wissen auf das Wesen der höchsten Ursache an sich und in ihrem Verhältniss zu alle dem, was zugleich Ursache ist und Wirkung: die Betrachtung des Frommen hingegen ist nur „das unmittelbare Bewusstsein vom Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in allem was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel in allem Thun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein: das ist Religion. Sie ist ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Ganzen, in Gott, habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem; aber das Wissen und Erkennen ist sie nicht, weder das der Welt noch das Gottes.“ Auch ein System der Sittenlehre ist sie nicht. Diese will das Einzelne des menschlichen Handelns und Hervorbringens aus einander halten in seiner Bestimmtheit und auch dieses zu einem in sich gegründeten und gefügten Ganzen, zu einem System, ausbilden; dem Frommen aber ist's gar nicht um diese Scheidung und Systematisirung zu thun, sondern er „sucht und spürt nur in Allem dasselbige, nehmlich das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes in dem Menschen“. Daher denn der Fromme zwar gewiss sittlich handeln wird, von der Wissenschaft des Sittlichen aber nichts zu verstehen braucht, als Frommer. Beweis dafür sind die Frauen. Ebenso ist aber die Religion fürs andere auch nicht das Handeln selber; weder künstlerisches, denn dazu gehört ein besonderes Talent, während Frömmigkeit dem Menschen als solchem zukommt; noch auch bürgerlich-sittliches Handeln, denn dieses zeigt sich immer nur als ein Eingreifen des Menschen in das ihm gegenüber stehende Ganze und hängt daher ganz am Bewusstsein der Freiheit, in deren Gebiet auch alle seine Bethätigung hineinfällt; die Frömmigkeit hingegen hat auch eine leidende Seite, erscheint auch als ein Hingeben, Sichbewegenlassen vom Ganzen, ist also ebensogut

wie im Gebiet der Freiheit auch in dem der Nothwendigkeit rege, wo kein freies Handeln eines Einzelnen erscheint. Ist hiernach die Religion an sich weder ein Wissen noch ein Thun, so soll damit doch gar nicht gesagt sein, dass sie mit diesen beiden in keinem Zusammenhang stehe; im Gegentheil wird sie nothwendig sowohl das eine als das andere aus sich erzeugen; aber eben deswegen, weil es sowohl religiöses Wissen als religiöses Thun gibt, kann die Religion selbst, an und für sich betrachtet, nicht das eine noch das andere sein, sondern eben nur dasjenige Dritte, durch dessen Betheiligung das Thun oder das Wissen den bestimmten Charakter des Religiösen bekommt. Und was wird nun das dritte zu jenen beiden sein? Es gibt nur eine Seelenthätigkeit noch, das Gefühl. Um sein Wesen zu verstehen, heisst Schleiermacher uns hinabsteigen in das innerste Heiligthum des Lebens und uns selbst belauschen vor unserm bestimmten Bewusstsein oder doch während des Werdens eines solchen. In jedem bestimmten Bewusstsein finden wir uns innerhalb der Scheidung von Subjekt und Objekt, von Sinn und Gegenstand, und das Werden eines bestimmten Bewusstseins ist eben nichts anderes als das bestimmte Auseinandertreten von Sinn und Gegenstand, von Selbstbewusstsein und Bewusstsein des Objekts. Eben darum weist nun aber auch jedes derartige bestimmte oder geschiedene Bewusstsein zurück auf einen früheren Moment des Ineinandergeflossen- und Einsgewesenseins von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückkehrt, der Gegenstand wieder losgerissen vom Sinn euch zur Anschauung wird und ihr selbst wieder losgerissen vom Gegenstand euch zum Gefühl werdet. „Dieses Frühere ist es, was ich meine, das ist jener Moment, den ihr jedesmal erlebet, aber auch nicht erlebet, denn die Erscheinung eures Lebens ist nur das Resultat seines beständigen Aufhörens und Wiederkehrens. Er ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; er ist die unmittelbare, über allen Irrthum und Missverstand hinaus heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender zeugender Umarmung. So beschaffen ist die erste Empfängniss jedes lebendigen und ursprünglichen

Moments in eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus solcher erwächst also auch jede religiöse Erregung. Aber sie ist, wie gesagt, nicht einmal ein Moment; das Durchdringen des Daseins in diesem unmittelbaren Verein löset sich auf, sobald das Bewusstsein wird; und nun tritt entweder lebendig und immer heller die Anschauung vor euch hin oder es arbeitet sich das Gefühl aus eurem Innern hervor und nimmt verbreitend euer ganzes Wesen ein. Und wenn sich erst als eines von beiden, als Anschauung oder Gefühl, euer Bewusstsein festgestellt hat, dann bleibt euch, falls ihr nicht ganz in dieser Trennung befangen das wahre Bewusstsein eures Lebens im Einzelnen verloren habt, nichts Anderes übrig als das Wissen um die ursprüngliche Einheit beider Getrennten, um ihr gleiches Hervorgehen aus dem Grundverhältniss eures Daseins." — „Euer Gefühl, sofern es euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in euch vermittelt durch das Wirken der Welt in euch, das ist eure Frömmigkeit; und was einzeln in diese Reihe gehörig hervortritt, das sind nicht eure Erkenntnisse oder die Gegenstände derselben noch sind es eure Werke und Handlungen, sondern lediglich eure Empfindungen und die mit ihnen zusammenhängenden und sie bedingenden Einwirkungen alles Lebendigen um euch her auf euch. Dieses sind ausschliessend die Elemente der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, ausser sie deute auf einen krankhaften verderbten Zustand des Lebens." Halten wir diese Stelle zusammen mit der vorhergehenden, wo die Genesis der Religion in dem ursprünglichen Moment heiliger Vermählung des Universums mit dem Einzelleben geschildert wird, so scheint die Meinung Schleiermacher's dahin gedeutet werden zu müssen, dass religiös sei ein jeder ursprünglicher Empfindungszustand, wo die Seele in der unmittelbaren Erregung durch einen äussern Eindruck so passiv sich verhält, dass sie diese Erregung oder sich selbst als eine so erregte nicht unterscheidet von dem erregenden Gegenstande und daher auch diesen nicht als besondern Gegenstand unterscheidet von andern Gegenständen oder von

dem Weltleben überhaupt. Das Heilige, Religiöse eines solchen Zustandes würde dann eben darin zu suchen sein, dass der Unterschied von Subjekt und Objekt, von Einzelnem und Allgemeinem hier zur unmittelbarsten Einheit aufgehoben wäre, — oder eigentlich nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr noch gar nicht hervorgetreten, denn ein solcher ursprünglicher Einheitszustand geht ja, wie Schleiermacher selbst sagt, dem Entstehen des Bewusstseins, das mit der Scheidung von Sinn und Gegenstand, von Gefühl und Anschauung eintritt, noch voraus. Aber um so weniger ist auch zu glauben, dass ein solcher Zustand die eigenthümliche Sphäre des Religiösen bilden solle; so wenig kann ja solchen Zuständen passiven Hingegebenseins an äussere Erregungen ein vorzüglicher Werth zukommen, dass sie vielmehr unter das Niveau des bewussten somit specifisch menschlichen Daseins fallen und ganz nur jener Lebensstufe angehören, welche Schleiermacher selbst später (in der Dogmatik) treffend als die „thierartig verworrene" bezeichnete. Wir müssen uns daher umsehen, ob nicht Schleiermacher eine andere Deutung seiner Gefühlstheorie schon hier (in den Reden) nahe lege. Darauf weisen in der That schon in dem Context der citirten Stelle die Worte: „So beschaffen ist die erste Empfängniss jedes lebendigen und ursprünglichen Momentes in eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus solcher erwächst auch jede religiöse Erregung." Hiermit wird ja die religiöse Erregung von jenem ursprünglichen und vorbewussten Empfindungszustand ausdrücklich unterschieden und als sein Produkt bezeichnet. Besonders aber wird öfter darauf Gewicht gelegt, dass ein Gefühlszustand nur dann fromm sei, wenn in ihm die Erregung nicht in ihrer Einzelheit sondern als Darstellung eines Allgemeinen zum Bewusstsein komme. Z. B.: „In den Einwirkungen der Welt auf uns alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen Anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen; alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hiedurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein und

Leben in und durch Gott — das ist Religion.“ „Jedes Gefühl gilt uns nur insofern für eine Regung der Frömmigkeit, als in demselben nicht irgend ein einzelnes als solches, sondern in und mit demselben das Ganze als die Offenbarung Gottes uns berührt und also nicht Einzelnes und Endliches, sondern eben Gott, in welchem allein auch das Besondere Eins und Alles ist, in unser Leben eingeht; und so auch in uns selbst nicht etwa diese oder jene einzelne Funktion, sondern unser ganzes Wesen, wie wir damit der Welt gegenübertreten und zugleich in ihr sind, also unmittelbar das Göttliche in uns, durch das Gefühl erregt wird und hervortritt.“ Wie dieses Durchfühlen des Allgemeinen durch das Besondere, des Alllebens durch die einzelne Lebenserscheinung, der Weltseele durch das einzelne Weltding zu verstehen sei, dafür mag zur Erläuterung dienen, was Schleiermacher über die fromme Natur- und Geschichtsbetrachtung sagt. Was in der äussern Welt den religiösen Sinn anspricht, das sind nicht ihre imponirenden Massen und auch nicht ihre durch den Schein blendenden Schönheiten, sondern es sind ihre ewigen Gesetze; „erhebt euch zu dem Blick, wie diese Gesetze gleichmässig Alles umfassen, das Grösste wie das Kleinste, die Weltsysteme und die Stäubchen in der Luft, und dann sagt, ob ihr nicht inne werdet die göttliche Einheit und die ewige Unwandelbarkeit der Welt?“ „Und das wäre freilich der Kern aller religiösen Gefühle von dieser Seite, ein solches ganz Sicheinsfühlen mit der Natur und ganz Eingewurzeltsein in ihr, dass wir mit allen wechselnden Erscheinungen des Lebens, ja im Wechsel zwischen Leben und Tod selbst mit Beifall und Ruhe nur die Ausführung jener ewigen Gesetze erwarten.“ Um sich aber so mit der Natur Eins zu fühlen, muss man sich vor Allem Eins fühlen mit der Menschheit; „umsonst ist Alles für denjenigen da, der sich selbst allein stellt, denn um des Weltgeistes Leben in sich aufzunehmen und Religion zu haben, muss der Mensch erst die Menschheit gefunden haben und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe.“ Nicht bei den Einzelnen darf die Betrachtung stehen bleiben, da findet sich freilich immer vieles Unliebenswürdige; aber „hebt euch mit eurer Betrachtung auf den Flügeln der Reli-

gion höher zu der unendlichen ungetheilten Menschheit; nur sie suchet in jedem Einzelnen, sehet das Dasein eines Jeden an als eine Offenbarung der Menschheit an euch und es kann von Allem, was euch jetzt drückt, keine Spur zurückbleiben. — Betrachtet nur den Genius der Menschheit als den vollendetsten und allseitigsten Künstler; er kann nichts machen, was nicht ein eigenthümliches Dasein hätte. Die ewige Menschheit ist unermüdet geschäftig, aus ihrem inneren geheimnissvollen Sein ans Licht zu treten und sich in der vorübergehenden Erscheinung des einzelnen Lebens aufs mannigfaltigste darzustellen; das ist die Harmonie des Universum, das ist die wunderbare und unvergleichliche Einheit jenes ewigen Kunstwerks!" — „Von diesen Wanderungen durch das ganze Gebiet der Menschheit kehrt dann das fromme Gefühl geschärfter und gebildeter in das eigene Ich zurück und findet zuletzt Alles, was sonst aus den entlegensten Gegenden zusammenströmend es erregte, bei sich selbst. Alle die unzähligen Mischungen verschiedener Anlagen, die ihr in den Charakteren Anderer angeschaut habt, erscheinen euch, wenn ihr euer Selbstgefühl ganz in Mitgefühl eintaucht, nur als festgehaltene Momente eures eigenen Lebens. Es gab Augenblicke, wo ihr so dachtet, fühltet, handeltet, wo ihr wirklich dieser oder jener Mensch waret, trotz aller Unterschiede des Geschlechts, der Bildung und der äussern Umgebungen. Ihr seid alle diese verschiedenen Gestaltungen in eurer eigenen Ordnung wirklich hindurchgegangen; ihr selbst seid ein Compendium der Menschheit, euer einzelnes Dasein umfasst in gewissem Sinn die ganze menschliche Natur und diese ist in allen ihren Darstellungen nichts als euer eigenes, vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes und in allen seinen kleinsten und vorübergehendsten Veränderungen gleichsam verewigtes Ich. Alsdann erst könnt ihr auch euch selbst mit der reinsten tadellosesten Liebe lieben, könnet der Demuth, die euch nie verlässt, das Gefühl gegenüberstellen, dass auch in euch das Ganze der Menschheit lebt und wirkt und könnt selbst die Reue von aller Bitterkeit aussüssen zu freudiger Selbstgenügsamkeit. Bei wem sich die Religion so wieder nach Innen zurückgearbeitet und auch dort das Unendliche gefunden hat, in dem ist sie von dieser Seite vollendet, er

bedarf keines Mittlers mehr für irgend eine Anschauung der Menschheit, vielmehr wird er es selbst sein für Viele."

Ist denn nun aber eine derartige fromme Naturbetrachtung, die in allem Wechsel der Erscheinungen nur die unwandelbaren Gesetze sieht, und eine derartige Menschenbetrachtung, welche in den mannigfaltigen Individuen nur die verschiedenen Offenbarungsweisen der Menschheit und die Vervielfältigungen des eigenen Wesens anschaut, ist denn diess wirklich Sache des unmittelbaren Gefühls, unmittelbar im Sinn jener oben beschriebenen Empfindungszustände? Unmöglich! was wir empfinden, das ist ja immer nur ein ganz bestimmter einzelner Eindruck eines einzelnen erregenden Gegenstands, der nur insofern und nur so lange nicht in seiner Bestimmtheit und Einzelheit gewusst und von andern unterschieden wird, als der passive Empfindungszustand nicht in das thätige Bewusstsein aufgenommen wird. Hingegen Gesetze der Erscheinungswelt, Zusammenhang des Einzelnen, Harmonie des Unterschiedenen und Gegensätzlichen das sind Allgemeinheiten, die nur für ein mannigfach vermitteltes Denken da sind; nur durch die Abstraktion von den Einzelheiten der Empfindung kommen wir zu jenen höheren Anschauungen; sie sind daher Sache des gebildeten Verstandes, nicht des rohen Empfindens. Und vollends jene Anschauung von der Menschheit als einem in sich harmonischen Kunstwerk ist gewiss nur die Sache eines solchen Geistes, der in sich selbst wahrhaft harmonisch durchgebildet ist; nur in einem solchen stehen alle Kräfte und Strebungen in solchem Gleichgewicht, dass er leidenschaftslos genug ist, um auch im Kampf der Kräfte der Menschheit das ruhige Gleichgewicht der Gegensätze, das im grossen Ganzen sich erhält, wahrzunehmen; nur in einem solchen sind die verschiedensten Anlagen so gleichmässig geweckt, dass er für alle Seiten der Menschennatur Empfänglichkeit besitzt und sonach auch alle Erscheinungen menschlicher Geschichte in sein Mitgefühl aufnehmen kann. Dieser Zustand innerer Harmonie in der von Schleiermacher beschriebenen Weise ist also das Produkt einer vielfach vermittelten Bildung; steht somit im direktesten Gegensatz zu den unmittelbaren Empfindungszuständen, wo die Seele an die einzelne Bestimmtheit eines von aussen kommenden Eindrucks

passiv hingegeben ist; nur eines ist es, was den beiderlei Zuständen gemeinsam zukommt: das Nichtgesetztsein der Gegensätze im Bewusstsein als Gegensätze; aber die Aehnlichkeit ist doch in Wahrheit nur eine scheinbare; denn in der Unmittelbarkeit der Empfindung sind die Gegensätze noch nicht gesetzt, weil es noch ein Zustand der thierartigen Verworrenheit ist, der dem wachen d. h. bewussten, thätig bewussten Leben noch nicht angehört; hingegen in jener harmonischen Stimmung der Seelenkräfte sind die Gegensätze nicht mehr gesetzt, sie sind als Gegensätze aufgehoben in die sie umfassende Einheit und Harmonie des Ganzen; sie sind zu Momenten des sie insichbegreifenden und insichversöhnenden Allgemeinen geworden. Und doch, so äusserlich und formal auch jene Aehnlichkeit der in Wahrheit entgegengesetzten psychologischen Zustände ist, doch lässt sich's nicht verkennen, dass sie es war, welche Schleiermacher zu dem eigenthümlichen Schwanken verführte, das wir bei der psychologischen Bestimmung der Frömmigkeit in den „Reden" finden. Die Merkmale derselben sind unverkennbar jenen zweierlei Zuständen entnommen: Die Unmittelbarkeit, das Insichgekehrt- und Beisichsein ist offenbar nur aus den Zuständen jener sinnlichen Empfindungen herübergenommen; nur unter dieser Voraussetzung konnte Schleiermacher den Satz aufstellen, dass jede Empfindung als solche fromm sei; dagegen die Allgemeinheit der aufgehobenen Gegensätze ist dem höheren durch Bildung vermittelten Geistesleben entnommen. Bei dieser Genesis der Begriffsbestimmung erklärt es sich nun aber auch, dass die beiderseitigen Merkmale nicht recht zusammengehen wollen. Soll die Frömmigkeit im unmittelbaren Empfindungszustand liegen, so fehlt diesem, wie schon oben gesagt wurde, geradezu Alles (ausser dem einen Formalen der Unmittelbarkeit), was die Religion von andern Seelenthätigkeiten oder Zuständen spezifisch unterscheiden würde; ja sie scheint sogar dann nicht einmal dem wachen Bewusstsein sondern nur dem vorbewussten Dämmerleben anzugehören, was zwar vielleicht im Sinn der Romantik war, an sich aber gewiss bei keinem Vernünftigen der Religion zur Empfehlung dienen könnte. Soll umgekehrt die Religion in der harmonischen Einheit unserer Seelenkräfte und Thätigkeiten liegen,

so ist zwar diess gewiss ein Zustand von höherer Vorzüglichkeit, aber wiefern diess gerade Religion sein soll, ist nicht abzusehen; eine eigenthümliche Sphäre kommt damit jedenfalls der Religion nicht mehr zu, sie fällt materialiter ganz zusammen mit der Summe unserer Lebensfunktionen in Beziehung zur Welt, unsers Wirkens auf sie und Leidens von ihr, unsers Thuns und Erkennens (im weitesten Sinn) und besteht nur eben in dem richtigen Gleichgewicht dieser differenten Funktionen unter einander. Zu dieser Auffassung stimmt sehr genau der Satz aus einer oben citirten Stelle, dass fromm diejenigen Gefühle seien, durch welche „nicht etwa diese oder jene Funktion in uns, sondern unser ganzes Wesen, wie wir damit der Welt gegenüber treten und zugleich in ihr sind, also unmittelbar das Göttliche in uns, erregt wird und hervortritt." Hiernach ist ja ganz deutlich das Göttliche in uns oder das fromme Bewusstsein nichts anderes als die Ganzheit, Allgemeinheit unseres Wesens, sofern in ihr die einzelnen Funktionen in ihrer Einzelheit und Gegensätzlichkeit aufgehoben und zur Harmonie eines einheitlichen Ganzen versöhnt, ausgeglichen, ins Gleichgewicht versetzt sind. Diese Funktionen sind nun aber natürlich keine anderen als die auf die Welt gerichteten Thätigkeiten von theils überwiegend leidentlichem theils überwiegend selbstthätigem Charakter oder Wissen und Thun; soll also die Frömmigkeit eben nur im Gleichgewicht dieser beiden bestehen, so ist ja damit die eigenthümliche Sphäre, welche Schleiermacher für die Frömmigkeit im Gefühl reserviren wollte, ihr wieder genommen, das fromme Gefühl ist zu einem blossen Verhältnissbegriff zwischen Thun und Wissen herabgesunken; es ist nichts für sich, sondern nur ein Accidenz an jenen beiden. Worin liegt der Fehler, der zu dieser offenbar falschen Fährte führte? Dass Schleiermacher das Gefühl in die Einheit unseres Wesens setzte, war ganz richtig; nur dann kann ihm ja der wesentlich ihm zukommende Charakter der Unmittelbarkeit, des ungetrennt bei sich selbst seins wirklich beigelegt werden; aber falsch war es, wie er diese Einheit fasste. Er fasste sie nehmlich das einemal als die noch unterschiedslose schlechthin unmittelbare Einheit des sinnlichen Empfindungszustands — womit er das fromme Ge-

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

fühl zu einem unklaren und ungeistigen Dämmerleben degradirte; das anderemal fasste er sie als die Einheit d. h. Totalität der Unterschiede, als das die Besonderheiten umfassende Allgemeine unseres Wesens — womit er die Religion verflüchtigte zu einem Gesammtzustand der übrigen, weltlichen Bewusstseinsformen. Das einzig Richtige aber war vielmehr, jene Einheit unseres Wesens, in welcher er der Religion ihre spezifische Sphäre sichern wollte, als ein Besonderes für sich und im Unterschied von den differenten Funktionen allen zu fixiren. Und diess wieder konnte auf doppelte Weise geschehen: entweder so, dass diese Einheit zu den einzelnen Funktionen in das positive, innerlich-organische Verhältniss eines Prinzips gesetzt wurde, aus welchem dieselben alle hervor- und in welches wiederum alle zurückgehen — der Kreislauf des Arterien- und Venensystems im lebendigen Organismus; oder so, dass diese Einheit zu den einzelnen Funktionen in das negative, äusserlich-mechanische Verhältniss gesetzt wurde, als Gleichgewichtspunkt den Uebergang vom einen zum andern zu vermitteln — der mathematische Nullpunkt zwischen der auf- und absteigenden Skala. Und diess letztere ist die Form, welche Schleiermacher weiterhin, in seiner Dialektik und Dogmatik, dem frommen Gefühl gegeben hat. Das Richtige war auch diess nicht, wie wir später sehen werden — das Richtige wäre vielmehr die andere Form, die eines positiv-organischen Verhältnisses zwischen der Einheit und den Einzelthätigkeiten — aber ein Fortschritt war es im Vergleich zu der Darstellung in den „Reden" immerhin, denn es war damit doch wenigstens die Möglichkeit gegeben, das fromme Gefühl von den andern Funktionen zu unterscheiden und auf dieselben in bestimmter Weise zu beziehen; es konnte nun das Gottesbewusstsein (das Sein Gottes in uns) von dem Weltbewusstsein ausgeschieden und damit der pantheistischen Verschmelzung beider vorgebeugt werden, welche den „Reden" eigenthümlich ist. Diess führt uns schliesslich noch darauf, zu zeigen, wie der eben entwickelte Fehler des Frömmigkeitsbegriffs in den „Reden" und seine Verbesserung in der Dogmatik zusammenhängt mit einer entsprechenden Fassung des Gottesbegriffs beiderseits*).

*) Man vergl. hierzu Weissenborn: „Vorlesungen über Schleiermacher's Dogmatik und Dialektik" II, p. 40 ff.

Wie in den „Reden" das Sein Gottes in uns oder das fromme Gefühl diejenige Einheit unsers Wesens darstellt, welche von der Mehrheit der Funktionen nicht als ein Besonderes gegen sie unterschieden und auf sie bezogen wird, sondern welche dieselben (sei es nun als implicirte, vor dem Hervortreten der Unterschiede, oder als explicirte, nach demselben) in sich befasst als ihre konkrete Erfüllung welche sonach als die umfassende Totalität selbst konstituirt wird von allen differenten Funktionen zusammen: ebenso ist Gott nach den „Reden" diejenige Einheit der Welt, welche die Vielheit in sich befasst, welche sonach zwar über jedem einzelnen Weltwesen steht, nicht aber auch über allen zusammen, sofern sie ja eben in der Totalität aller einzelnen besteht. Daher denn auch hier „Gott" und „Weltall" geradezu promiscue gebraucht werden. Daher wird nun auch klar, wiefern schon die Empfindung als solche, sonach jede sinnliche Erregung durch irgend ein Einzelnes, als fromm bezeichnet werden konnte; es ist eben in und mit dem Einzelnen zugleich das Allgemeine, was auf die Seele influirt, denn dieses Allgemeine steht ja nicht ausser und über dem Einzelnen, sondern besteht eben nur in dem Einzelnen, nehmlich in allem Einzelnen zusammen, eben damit aber auch in jedem besonders. Weil aber freilich in der Empfindung als solcher die Einwirkung nicht als die des Alllebens zum Bewusstsein kommt (obgleich sie es an sich ist), vielmehr im Gegentheil das auftauchende Bewusstsein den einwirkenden Gegenstand sofort in seiner Einzelheit isolirt, darum bedarf es dann doch wieder der höheren Bildung, welche diese Trennung überwindet und die Einheit findet in den Gegensätzen, als die Harmonie, als das unwandelbare Gesetz im Spiel der Einzelkräfte. Gott erscheint nur als die harmonische Einheit der Weltgegensätze und diese verhält sich zur harmonischen Einheit unsers eigenen Wesens nur wie der Makrokosmus zum Mikrokosmus. Aber wie diese Einheit unsers Wesens mitkonstituirt wird durch jede besondere Funktion, jedes einzelne Glied, somit von jedem einzelnen dieser Glieder und Funktionen selbst auch wieder abhängig ist: so ist Gott oder die Welteinheit mitkonstituirt durch jedes einzelne Endliche in der Welt, also auch durch jeden einzelnen Menschen, er ist also vom Menschen nicht weniger abhängig,

als dieser, sofern er Einzelwesen ist, von Gott oder vom Ganzen abhängt. Daher jene „freudige Selbstgenügsamkeit", welche der Fromme nach den „Reden" der Demuth gegenüberstellen kann, im Bewusstsein, dass ja auch in ihm das Ganze der Menschheit lebt und wirkt! — eine Selbstgenügsamkeit, welche in den Schleiermacher'schen „Monologen" bis zum Uebermuth sich steigert; der Pantheismus, der in den „Reden" noch als religiöse Mystik auftritt, entpuppt sich in den Monologen nach seinen atheistisch-irreligiösen Konsequenzen; was dort noch ein „Sein und Leben in Gott" heisst, erscheint hier nahezu als ein „Selbst Gott sein". Schleiermacher hat diesen Grundfehler seines früheren Gottesbegriffs selbst wohl gefühlt*) und sucht ihm in der Dogmatik und Dialektik auf die gleiche Weise abzuhelfen, wie dem entsprechenden Fehler in der psychologischen Bestimmung des frommen Gefühls. Es wird nehmlich die Einheit, welche nach den „Reden" mit der Vielheit des unterschiedenen Seins (der Welt) zusammenfiel, als die sie umfassende Totalität oder konkrete Allgemeinheit ihr innewohnte, jetzt von der Vielheit aufs Bestimmteste ausgeschieden und derselben gegenübergestellt, als ihr ausschliessendes Gegentheil, als die schlechthin einfache Einheit und abstrakte Allgemeinheit, welche der Welt durchaus jenseits ist und nur dadurch sich auf sie bezieht, dass sie deren Gegensätzlichkeit von sich ausschliesst. Wie also nach dem oben Ausgeführten die Einheit unsers Wesens, welche das Sein Gottes in uns darstellt, aus der umfassenden Einheit einer Totalität, einer Harmonie zu der ausschliessenden Einheit eines abstrakten, jeder Erfüllung baren Mittel- und Gleichgewichtspunktes wurde, ebenso wird Gott aus der umfassenden Einheit, die mit der Welttotalität identisch ist, zu der ausschliessenden Einheit einer Indifferenz der Gegensätze, einer schlechthin abstrakten inhaltleeren Allgemeinheit, deren Bedeutung nur die ist, als gemeinschaftlicher Beziehungspunkt für das getheilte Sein der Welt

*) Bemerkenswerth ist in dieser Beziehung die 5. und 18. Note zur 2. Rede (in den spätern Ausgaben), wo Schleiermacher die fraglichen Punkte in der Weise bespricht, dass er sie als blosse Ungenauigkeiten der Redeweise zu entschuldigen sucht. Aber qui s'excuse, s'accuse!

zu dienen, damit dieses letztre durch die Gemeinsamkeit seiner Beziehung auf jenes Eine selbst in einer gewissen Einheit zusammengehalten werde, wie konvergirende Linien durch ihre gemeinsame Beziehung auf einen (wenn auch imaginären) Schneidepunkt. Gewonnen ist durch diese Aenderung immerhin die Ueberwindung des Pantheismus der „Reden"; verloren aber ist die Lebendigkeit und Frische des Gottesgefühls; denn zu einem abstrakten Allgemeinen gibt es nun einmal keine lebendigen Beziehungen.

Nachdem hiermit die Differenz des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs, wie er in der Dogmatik*) gefasst ist, von dem in den „Reden" zum voraus charakterisirt wurde, können wir zur näheren Darstellung des erstern übergeben. In jedem Selbstbewusstsein lassen sich 2 Elemente unterscheiden, ein Sichselbstsetzen und ein Irgendwiegewordensein, oder Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit; die irgendwoher getroffene Empfänglichkeit aber müssen wir immer als das Vorangehende denken, da auch jeder Moment der Selbstthätigkeit auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen werden muss, durch welchen die ursprüngliche Agilität ihre Richtung empfing. Das Gemeinsame aller Bewusstseinsmomente, in welchen die Empfänglichkeit überwiegt, ist das Abhängigkeitsgefühl, das Gemeinsame aber der überwiegend selbstthätigen Momente ist das Freiheitsgefühl. Das aus diesen beiden zusammengesetzte Gesammtbewusstsein bezeichnet unser Verhältniss zur Welt als Verhältniss der Wechselwirkung, sofern es unser Zusammensein mit Allem aussagt, was sowohl unsere Empfänglichkeit afficirt, als unserer Selbstthätigkeit zum Objekt vorgelegt ist. Sonach ist unser Selbstbewusstsein als Bewusstsein unseres Seins in der Welt oder Zusammenseins mit der Welt eine Reihe von getheiltem Freiheits- oder Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl gibt es in diesem Gebiet nicht, solches nehmlich, das nicht ein entsprechendes Freiheitsgefühl zur Schranke hätte; denn gegenüber jedem endlichen Sein können wir wenigstens ein Kleinstes von Gegenwirkung ausüben, überhaupt

*) §§ 3—5.

ist jedes Endliche uns eben als Endlichen koordinirt, steht also mit uns, wenn auch noch so mannigfach vermittelt, in irgend einem Verband der Wechselwirkung. Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl aber kann es überhaupt gar nicht geben; denn jeder einzelne Moment der Selbstthätigkeit, sei sie nun eine nach aussen gehende oder blosse innere Bewegung, hängt mit einem früheren Moment getroffener Empfänglichkeit überhaupt zusammen und sonach ist das Freiheitsgefühl jenes Moments durch ein dazu gehöriges Abhängigkeitsgefühl begrenzt. Aber auch die Gesammtheit unserer inneren freien Bewegungen als Einheit betrachtet kann nicht durch ein schlechthiniges Freiheitsgefühl repräsentirt werden, weil unser ganzes Dasein uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen, sondern als ein gegebenes zum Bewusstsein kommt. Aber eben dieses unsere ganze Selbstthätigkeit und somit unser ganzes Dasein begleitende Selbstbewusstsein, welches schlechthinige Freiheit negirt, ist eo ipso schon ein Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewusstsein, dass unsere ganze Selbstthätigkeit, also unser ganzes Dasein von andersher ist. Wie nun in jedem Abhängigkeitsgefühl das Andere, von welchem man abhängig ist, mitgesetzt ist, so muss auch im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl dasjenige mitgesetzt sein, auf welches wir unser Dasein zurückschieben, welches wir als das Bestimmende für unser Bestimmtsein anerkennen. Und was wird nun dieses sein? Ein endlicher Gegenstand kann es nicht sein, denn diesem gegenüber bleibt uns nach Obigem immer wenigstens ein Minimum von Freiheitsgefühl; wir können uns schon desswegen von keinem Endlichen schlechthin abhängig fühlen, weil jedes Solches selbst wieder von anderem Endlichen abhängig, also sein Verhältniss zu uns das der Koordination, der Wechselwirkung ist. Aber auch die Welt im Sinn von Gesammtheit des endlichen Seins kann nicht das Woher unseres schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bilden. Denn die Welt, wenn man sie auch als Einheit setzt, ist doch die in sich getheilte und zerspaltene Einheit, welche zugleich die Gesammtheit aller Gegensätze und alles Mannigfaltigen ist, von welcher auch jeder Mensch einen Theil bildet. Mit der

Welt können wir uns also nur so Eins fühlen, wie ein Theil, ein Glied mit dem Ganzen, d. h. wir sind zwar von den andern allen abhängig, aber umgekehrt ebenso diese andern alle von uns; sie wirken alle zusammen auf uns, aber sie erleiden auch ebenso wieder Einwirkungen von uns — es ist das Verhältniss theilweiser Freiheit und theilweiser Abhängigkeit oder das Verhältniss der Wechselwirkung. Somit kann das Woher, auf welches das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl geht, nicht die Welt als die Gesammtheit des Endlichen sein, sondern nur Gott, als die absolute, ungetheilte, abstrakte Einheit, als das Gegentheil der getheilten Welt. Also „sich schlechthin abhängig fühlen" ist soviel als sich in Beziehung zu Gott fühlen, oder schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl = Gottesbewusstsein. Nicht ist diess so gemeint, als ob das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bedingt wäre durch ein vorhergehendes Wissen von Gott, sondern umgekehrt, die religiöse Vorstellung von Gott entsteht selbst eben nur aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und ist selber nichts anderes als die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprünglichste Vorstellung, in welcher jenes sich seinen Ausdruck gibt. Ebendaher bleibt auch jedes irgendwie Gegebensein Gottes als eines Gegenstandes für unser gegenständliches Bewusstsein völlig ausgeschlossen, weil ein äusserlich Gegebenes immer auch Gegenstand irgend einer Gegenwirkung wäre, mit andern Worten, weil ein Gegenstand als solcher (schon durch sein „Gegenüberstehen", nehmlich gegen das Bewusstsein des ihn wissenden Subjekts) etwas Endliches wäre, also nicht Gott sein könnte. Es soll also unter „Gott" nicht ein Objekt unsers gegenständlichen Bewusstseins, unseres Wissens, sondern nur eine Bestimmtheit unsers zuständlichen Bewusstseins, unsers Gefühls, verstanden werden; es ist mit einem Wort unser Endlichkeitsbewusstsein, das uns zum Gottesbewusstsein wird; denn seiner Endlichkeit bewusst werden ist ja an sich schon eine Beziehung des Endlichen auf das Nicht-Endliche d. h. auf das Unendliche d. h. auf Gott. Deutlicher wird das Wesen des Gottesbewusstseins noch durch seine Vergleichung mit andern Formen des Selbstbewusstseins. Schleiermacher unterscheidet folgende 3 For-

men, näher Stufen des Selbstbewusstseins: 1) das thierisch-verworrene, wo gegenständliches und zuständliches Bewusstsein noch nicht gehörig auseinandertreten, also der Gegensatz von Subjekt und Objekt noch nicht hervorgetreten ist. Diese Stufe fällt vor das Erwachen des klaren Bewusstseins. Mit letzterm erhebt sich 2) der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der Einzelne findet sich im Verhältniss zu andern Einzelnen als leidend und wirkend von diesen und auf sie; daher er in diesem Verhältniss der Wechselwirkung nur theilweises Freiheits- und theilweises Abhängigkeitsgefühl hat. Sofern das Woher dieser Gefühle die endlichen Gegenstände der Welt sind, heisst es das sinnliche Selbstbewusstsein, womit übrigens keinerlei Tadel ausgesprochen sein soll, sondern eben nur diess, dass sie im Gebiet des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben. Die höchste Stufe des Selbstbewusstseins aber ist 3) diejenige, wo das Subjekt nicht als Einzelnes anderem Einzelnen sich entgegensetzt, sondern vielmehr eben in seinem Endlichkeitsbewusstsein mit anderem Einzelnen und Endlichen sich zusammenfasst, womit also der Gegensatz von einem und dem andern, von Subjekt und Objekt, der auf der mittleren Stufe gesetzt war, wieder verschwunden ist. Diess ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder das Gottesbewusstsein. Während nun aber von diesen 3 Stufen die erste mit dem Eintreten der zweiten von selbst verschwindet, so ist diess nicht der Fall mit der zweiten gegenüber der dritten; vielmehr muss das sinnliche Selbstbewusstsein immer zugleich mit dem höheren einen Bewusstseinsmoment ausmachen, da sonst das Gottesbewusstsein nur alternirend mit dem sinnlichen Selbstbewusstsein eintreten könnte, womit die Continuität des Lebens überhaupt zerstört wäre; überdiess würde auch einem solchen für sich allein auftretenden Gottesbewusstsein die Begrenztheit und Klarheit fehlen, die es nur durch die Beziehung auf das bestimmte sinnliche Bewusstsein erhalten kann. Diess Zusammensein beider besteht aber nicht in einem Verschmelzen, sondern in der Bezogenheit des einen auf das andere, wobei jedes in seiner Eigenthümlichkeit bestimmt gewahrt bleibt, das Gottesbewusstsein in seiner schlechthin einfachen, gegensatzlosen Einheit und Allgemeinheit, das

sinnliche Bewusstsein in seiner Gegensatzlichkeit und Bestimmtheit (Einzelheit). Diese Beziehung des Gottesbewusstseins auf das andere, das Weltbewusstsein, ist nun von wesentlicher Bedeutung für die Erscheinungsweise des erstern, also für die Wirklichkeit der Frömmigkeit. Es bekommt nehmlich dadurch das Gottesbewusstsein Theil an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen; nicht zwar als ob dieser Gegensatz in das höhere Selbstbewusstsein als solches hineinträte; dieses ist vielmehr überall, wo es durchbricht und in einen Bewusstseinsmoment eingeht, als dessen mitkonstituirendes Element, sich selbst unveränderlich gleich (dieses folgt mit Nothwendigkeit aus seiner schlechthin einfachen Einheit); aber eben das Hervortreten selbst ist bald leichter, bald schwieriger, je nachdem das bestimmte sinnliche Selbstbewusstsein beschaffen ist, auf welches jenes bezogen werden soll. Und da nun das Hervortreten desselben als Lebenserhöhung empfunden wird, das Verschwinden aber als Lebensverringerung empfunden werden müsste (wenn es wirklich je ganz verschwände), so ist ein leichtes Hervortreten ein leichter Verlauf des geistigen Lebens und trägt also, mit andern Zuständen verglichen, das Gepräge der Freude, ein schwieriges Hervortreten dagegen trägt, als Annäherung an das völlige Ausbleiben, den Charakter der Hemmung des höheren Lebens, also der Unlust. Es versteht sich, dass diese Lust oder Unlust des höheren Lebens keineswegs zusammenfällt mit derjenigen des sinnlich bestimmten Selbstbewusstseins; es kann vielmehr sehr wohl mit einem Leidensgefühl des letztern ein Gefühl der Lust des erstern, z. B. Freudigkeit, Gottvertrauen, zusammen bestehen; und umgekehrt auch mit der Lust des sinnlichen Selbstbewusstseins Reue, Furcht u. s. w. Ferner ist zu beachten, dass diese Lust oder Unlust immer nur relativ da sein können; die höchste Steigerung der geistigen Lust würde in dem unveränderlich gleichen Erscheinen des höheren Selbstbewusstseins bestehen; ein solches ist aber unmöglich wegen der Veränderlichkeit der direkten Bewusstseinsmomente des wirklichen Selbstbewusstseins. Es kann also immer nur Annäherung an dieses Höchste geben, welche darin bestehen wird, dass die allgemeine Leichtigkeit des Hervortretens des

höheren Selbstbewusstseins überwiegt über die im Einzelnen unvermeidlichen Schwankungen. Je stetiger diess Ueberwiegen, desto höher ist der Grad der Frömmigkeit.

Der eigentliche Sinn dieser psychologischen Deduktion in der Dogmatik Schleiermacher's wird erst klar, wenn wir die Ausführung der Dialektik über das Wesen des Gefühls überhaupt, als Organ des Göttlichen oder besser als Sein des Göttlichen in uns, hinzunehmen.*) Das Gefühl wird hier kurz die „Einheit unsers Wesens im Wechsel zwischen Wissen und Wollen" genannt. Wissen und Wollen ist dort derselbe Gegensatz, wie in der Dogmatik überwiegende Empfänglichkeit und überwiegende Selbstthätigkeit, welchen das relative Abhängigkeits- und relative Freiheitsgefühl entspricht; Wissen nehmlich ist ein Denken, welches einem Sein entspricht, abbildliches Denken; hier sind die Dinge unabhängig von uns und unser Denken abhängig von ihnen; Wollen aber ist ein Denken, welchem ein Sein entspricht, vorbildliches Denken, wo wir unabhängig und die Dinge von uns abhängig, bestimmbar sind. Sofern doch auch dem Wollen die zu bestimmenden Objekte gegeben sind, nicht von ihm schlechthin freithätig hervorgebracht werden, ist auch hier ein Minimum von Abhängigkeit; sofern andererseits auch beim Wissen die Denkthätigkeit (intellektueller Faktor im Erkennen) eine spontane ist, so ist auch hier die Freiheit mitgesetzt, nur als Minimum. Somit verhalten sich beide Funktionen, in denen unser ganzes Leben verläuft, = überwiegende Passivität: überwiegende Aktivität. Vom einen zum andern muss es nothwendig einen Uebergang geben, den wir nur als Gleichgewichtspunkt betrachten können, in welchem der Gegensatz beider differenten Funktionen aufgehoben ist, beide also Eins sind; diess ist das unmittelbare Selbstbewusstsein oder das Gefühl. Als das letzte Ende des einen oder das erste des andern hat es keinen bestimmten (gegenständlichen) Inhalt, weder Vorstellung noch Zweckbegriff, hat also überhaupt keine Beziehung auf ein Objekt, sondern seinen Inhalt bildet

*) Dial. §§. 211 ff. nebst Beilagen. Cf. dazu besonders auch Sigwart: „Schleiermacher's psycholog. Voraussetzungen", in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1857, II, S. 829 ff.

eben nur das Ich selber, freilich doch auch als ein in jedem Augenblick irgendwie gewordenes, somit als bestimmtes Dasein. Obgleich es Momente gibt, in welchen dieses unmittelbare Selbstbewusstsein, diese insichbleibende Thätigkeit des Subjekts das Ueberwiegende ist, hinter welchem Denken und Wollen zurücktritt, so ist es doch in Wirklichkeit nie rein für sich und nie absolute Identität, sondern immer nur relative, dem einen von beiden näher als dem andern, beide also immer noch darin mitgesetzt. Ebenso verschwindet es aber auch nie in einem bestimmten Akt des Wissens oder Wollens; damit wäre ja die Einheit des Ich und seine Identität im Wechsel der differenten Funktionen abgebrochen; es geht also als eine ununterbrochene besondere Reihe von bestimmten Zuständen neben der Reihe der Wissens- und Willensakte her, oder besser durch sie hindurch, sofern zwischen jedem Willens- und Wissensakt ein bestimmter Gefühlszustand als Uebergang in der Mitte liegt. Diese Identität unsers Seins im Uebergang von der einen zur andern Operation oder diese Beziehung beider auf einander in der Einheit unsers Wesens nennt nun die Dialektik das Göttliche in uns, ja das eingeborne Sein Gottes in uns, wie es unser wahres Wesen konstituirt; sie spricht nicht nur von einem Mitgesetztsein Gottes in unserem Bewusstsein, sondern sagt geradezu, Gott sei uns als Bestandtheil unsers Wesens gegeben. Gott ist nehmlich nach der Dialektik die ausschliessende Einheit oder Indifferenz der höchsten Weltgegensätze, des Denkens und Seins oder des Idealen und Realen. Da nun alles unser Wissen sowohl als Wollen auf der Voraussetzung der Einheit des Denkens und Seins beruht, jene Indifferenz also zu seinem Möglichkeitsgrunde hat, so muss sie auch im Wissen sowohl als im Wollen gesetzt sein und sie ist es im Wissen unter der Form der Ideen, resp. als die Idee der Weltordnung, im Wollen aber unter der Form des Gewissens, als Idee der moralischen Ordnung. Allein diese beiden sind doch schon desswegen, weil sie unter einander unterschieden, als transscendentaler Grund des Wissens einerseits und des Wollens andererseits einander entgegengesetzt sind, noch nicht das wahre Sein Gottes, als der absoluten Einheit, in uns. Dieses kann vielmehr nur in derjenigen Weise unsers Seins liegen, welche jene beiden

differenten Seinsweisen zur Einheit verbindet, welche also den gemeinschaftlichen transscendentalen Möglichkeitsgrund für Wissen sowohl als Wollen enthält, und diess ist nach dem Obigen das Gefühl, als die im Wechsel der differenten Akte beharrliche Einheit unsers Wesens. In dieser Einheit unsers Wesens ist die Indifferenz des Idealen und Realen wirklich vollzogen, sie ist daher selbst das Absolute oder Gott, sowie er für uns überhaupt nur existiren kann — in der Form des Bewusstseins. Wer denkt hiebei nicht unwillkührlich an das Fichte'sche Ich, wie es im Setzen des Gegensatzes von Ich und Nichtich, Subjekt und Objekt sich selbst verwirklicht, somit gleichfalls die transscendentale Einheit beider im Grunde des wirklichen Selbstbewusstseins bildet? — In diesem Sinn also ist's zu verstehen, wenn Schleiermacher das Gefühl das eingeborne Sein Gottes in uns nennt. Aber ist denn nun jedes Gefühl in uns etwas göttliches, frommes? Keineswegs, und zwar einfach desswegen nicht, weil wir, wo wir von „jedem Gefühl" sprechen, an die einzelnen Gefühle denken, wie sie als bestimmte und unter einander verschiedene Erfüllungen der auf einander folgenden Momente unser bestimmtes Leben in seiner Veränderlichkeit konstituiren. Freilich wird das Gefühl überhanpt nicht anders in uns wirklich, als eben nur in bestimmten einzelnen Gefühlen, deren Bestimmtheit Wirkung unserer Organisation im Zusammensein mit der Aussenwelt ist; nur vermöge seiner Bestimmtheit unterscheidet sich ein Gefühlsmoment vom andern und nur durch dieses Sich-unterscheiden der einzelnen Momente kommt Gefühl für uns zu Stande, als bewusster Lebensverlauf. Gleichwohl kann das Absolute, jene schlechthin gegensatzlose Einheit, nicht in diesen einzelnen bestimmten Gefühlen gegeben sein, die Bestimmtheit und Einzelheit derselben und die Allgemeinheit und Wechsellosigkeit des Göttlichen widersprechen ja offenbar einander. Wo ist denn aber dann noch ein Raum für das Sein Gottes in uns? Es kann nur sein im Gefühl überhaupt, sofern von jeder Bestimmtheit desselben abstrahirt wird; nicht die Einheit unsers Wesens, wie es in jedem Moment ein so oder so bestimmtes ist, sondern nur in seiner schlechthin jeder Bestimmung vorausgesetzten abstrakten Allgemeinheit, also das reine Ich ist das Göttliche in uns. Aber

haben wir denn irgend einmal „Gefühl überhaupt“ ohne jede Bestimmtheit desselben? wird denn das reine Ich als solches irgend einmal wirklich? Allerdings nicht, denn die abstrakte Allgemeinheit ist ja nur in ihren einzelnen Erscheinungen; aber doch können wir das Gefühl überhaupt von den einzelnen bestimmten Gefühlen unterscheiden und sonach auch beide auf einander beziehen; wir können das reine Ich herausheben aus seiner jeweiligen Bestimmtheit als empirisches Ich und es dann diesem letztern gegenüberstellen oder auch voraussetzen als seinen transscendentalen Grund. Sonach muss die Aussage, dass das Gefühl in uns das Göttliche sei, dahin modificirt werden, dass das Göttliche in uns zur Erscheinung kommt, in unser Bewusstsein eintritt durch die Beziehung der bestimmten Gefühle auf das Gefühl überhaupt oder des bestimmten empirischen Ich auf das reine und allgemeine Ich.

Diese Beziehung vollzieht sich nun aber selbst wieder sowohl in der Form des Gefühls als auch in der des reflektirten, vorstellungsmässigen Bewusstseins; im ersten Fall haben wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, im letztern das Gottesbewusstsein d. h. die Vorstellung von Gott; beides ist ein und derselbe Akt, nehmlich das Hervortreten des transscendentalen Grunds oder reinen und allgemeinen Ichs im Bewusstsein eines bestimmten Momentes, nur das einemal als Gefühlsbestimmtheit, das anderemal als Vorstellung. Wie kommt es nun aber, dass die Beziehung unsers jeweiligen bestimmten Ich auf seinen transscendentalen Grund uns zum schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl wird? Sollte jenes reine Ich nicht viel eher in der Form eines schlechthinigen Freiheitsgefühls auftauchen? Ein Blick auf Fichte wird uns hier lehrreich sein. Dieser hatte früher als das Grundgefühl des Ich das schlechthinige Freiheitsgefühl bestimmt und zwar desswegen, weil ja das Wesen der Ichheit nur in der schlechthinigen Thätigkeit, Freiheit bestehen könne. Allein bald musste er selbst bemerken, dass das sich selbst fühlende und wissende Ich eben doch etwas von der Ichheit überhaupt schon Verschiedenes ist, da es nur durch Verendlichung derselben wirklich werden kann und schloss daraus, dass es also keineswegs die unbedingte Freiheit des

reinen Ich besitzen könne, vielmehr schlechthin bedingt und endlich sei. Ganz dieser selbige Gedanke liegt bei Schleiermacher zu Grunde. Sofern unser allgemeines Wesen (das reine Ich) uns zum Bewusstsein kommt — gleichviel ob in Form eines Gefühls oder einer Vorstellung — ist es schon nicht mehr das allgemeine, unendliche und unbedingte Wesen, sondern ist bestimmtes, endliches und abhängiges Wesen, und zwar schlechthin abhängig desswegen, weil es mit seinem ganzen Sein als wirkliches Ich nur die begrenzte Erscheinung ist von jenem Allgemeinen und Gegensatzlosen; sein Wirklichsein ist als solches schon ein Determinirtsein, weil es nur auf der Determination des Allgemeinen beruht. Aber es lässt sich hiebei leicht bemerken, dass Fichte den formalen Vorzug der strengeren Konsequenz vor Schleiermacher voraus hat, welcher freilich mit um so grösserer Einseitigkeit erkauft ist. Ist das einzelne wirkliche Ich nur entstanden durch Begrenzung des allgemeinen, so ist es diesem gegenüber blosse Negation („omnis determinatio est negatio"), ein in sich Nichtiges, dessen Fürsichsein ein blosser Schein ist, und dann kann sein frommes Verhalten zum Unendlichen auch nur darin bestehen, dass es „sich selbst bis auf die Wurzel vernichtet, sich in Gott versenkt, dass nur noch Gott sei". Diese Konsequenz, die Fichte ungescheut zog, wie wir oben sahen, hat Schleiermacher verleugnet; obgleich das getheilte und mannigfaltige Sein ihm nur die Begrenzung und Vereinzelung des Allgemeinen ist, soll es doch nicht in diesem untergehen, sondern sein Recht ihm gegenüber behaupten; umgekehrt auch, das Allgemeine, obgleich es nur die Abstraktion von den Gegensätzen des Besondern ist, soll nicht in diesem aufgehen; vielmehr sollen beide in der Unterschiedenheit von einander immer zugleich auf einander bezogen werden. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, durch dessen Auftreten das menschliche Selbstbewusstsein seine höchste Vollendung erreicht, besteht keineswegs in der reinen Abstraktion von allen Bestimmtheiten, im mystischen Versenken der Gegensätze in die Gegensatzlosigkeit des Allgemeinen; ein solcher Zustand wäre vielmehr ein Unvollkommenes, weil ihm die nöthige Klarheit und Begrenztheit fehlen würde, wie Schleiermacher ausdrücklich sagt; sondern

es besteht vielmehr darin, dass der Mensch gerade als ein im Gebiet des Gegensatzes auf gewisse Weise bestimmter sich zugleich der gegensatzlosen Einheit seines Wesens bewusst wird und diese als den transscendentalen Grund von jenen Bestimmtheiten, und jene als die Erscheinungen von dieser Einheit gegenseitig auf einander bezieht. Wie hierin die Vollkommenheit unsers unmittelbaren Selbstbewusstseins besteht, so besteht die Wahrheit unsers Wissens darin, dass wir das getheilte, gegensätzliche Sein oder die Welt und die Einheit und Gegensatzlosigkeit des Seins oder Gott ebenso auseinanderhalten wie auf einander beziehen. Allein dieses „Beziehen" könnte nur dann innere Wahrheit haben, wenn die Bezogenen auch wirklich in einem reellen Verhältniss ständen und diess würde voraussetzen, dass beide auf einander bezogene Glieder Realitäten wären, nicht aber das eine ein abstrakt Allgemeines, ein leerer Begriff, und das andere dessen Besonderungen in der getheilten Erscheinung. So aber ist es in der That bei Schleiermacher. Eine in sich schlechthin abstrakte Allgemeinheit, die Indifferenz der Gegensätze, steht gegenüber einer Vielheit des getheilten Seins, welche auf jene Einheit sich nur eben darin bezieht, dass sie deren Gegentheil bildet; oder psychologisch betrachtet: der Vielheit der geistigen Funktionen, ja sogar der einzelnen Akte und Zustände derselben steht die Einheit gegenüber in einer bloss begrifflichen Allgemeinheit; dort ein Auseinanderfallen in einzelne Momente, die nur durch die zeitliche Succession, also rein äusserlich-mechanisch zusammenhängen; hier ein allgemeiner Begriff, die Indifferenz zwischen Aktivität und Passivität, die in ihrer äussersten Abstraktion auf den mathematischen Nullpunkt zwischen der auf- und absteigenden Skala hinauskommt; es fehlt der lebendige Mittelpunkt der Persönlichkeit, das in sich erfüllte Ich, das mehr als nur transscendentaler Möglichkeitsgrund, das ein wirkliches Prinzip seiner Thätigkeiten wäre, eben damit auch die sie beherrschende Einheit, in welcher die einzelnen Akte zusammengefasst und reell aufgehoben wären, indem sie ihre Wirkungen darin niederlegten, die also zugleich das Endziel derselben wäre. Ein solcher lebendiger Mittelpunkt wäre das Herz des geistigen Lebens, nicht, wie

Schleiermacher's Gefühl, der mathematische Mittel- und Indifferenzpunkt zwischen polarisirenden Endpunkten; wenn wir also in diesen persönlichen Mittelpunkt die Religion verlegen würden, so stände diese zu den übrigen geistigen Funktionen nicht mehr in dem äusserlich-mechanischen Verhältniss wie bei Schleiermacher, sondern in einem innerlich-organischen, die übrigen Thätigkeiten nothwendig bestimmenden und beherrschenden Verhältniss. Zugleich könnte dann aber auch materialiter die Religion nicht mehr als schlechthinige Abhängigkeit gefasst werden; denn das so verstandene einheitliche Wesen des Ich wäre nicht mehr die begrenzte Erscheinung des allgemeinen Begriffs der Ichheit, also eigentlich die Negation des Allgemeinen; sondern das wirkliche Ich wäre als solches und in seiner Endlichkeit doch zugleich unendlich; es würde sein eigenes Wesen nicht mehr ausser sich haben, als die gegen alle Bestimmtheit, somit auch gegen das wirkliche Selbstbewusstsein ausschliessende abstrakte Allgemeinheit, sondern es würde sein Wesen in sich haben und wäre selbst die unendliche Macht über sich, es wäre causa sui, freies, selbständiges Prinzip. Hiernach würde sich das Unendliche also nicht mehr spröde zurückziehen vor jedem wirklichen Eingehen in das Dasein des Wirklichen, in die Endlichkeit und Bestimmtheit des Lebens, sondern es würde aus seiner abstrakten Transscendenz hereingezogen in das individuelle, durch Zeitmomente sich entwickelnde Selbstbewusstsein. Daraus würde sich dann weiter ergeben, dass diese in die Endlichkeit eingegangene Unendlichkeit des menschlichen Ich nicht das letzte Unendliche, das primitiv und absolut Absolute sein könnte, sondern nur ein relativ und derivativ Absolutes, welches eben als solches zurückweisen würde auf die in absoluter Weise existirende Absolutheit d. h. auf Gott; Gott verhielte sich zum Menschen wie das begründende zum begründeten Prinzip; und die dem letztern nothwendig zukommende Freiheit hätte ihren letzten Grund in der Abhängigkeit von Gott; statt der schlechthinigen Abhängigkeit, in welcher bei Schleiermacher das endliche Ich zum begrifflichen Allgemeinen steht, bekämen wir die Abhängigkeit des abbildlichen geschaffenen Geistes vom urbildlichen schöpfrischen, eine Abhängigkeit aber, welche die Freiheit des erstern nicht ausschliesst, son-

dern einschliesst, ebenso wie diese ihrerseits nur durch die Abhängigkeit sich verwirklicht.

Doch ehe wir diese, aus der Kritik des Schleiermacher'schen Religionsbegriffs sich ergebenden Andeutungen näher ausführen und diese Kritik abschliessen können, müssen wir zuvor noch den geschichtlichen Gegensatz gegen Schleiermacher kennen lernen:

Hegel.

Wir fanden den Grundfehler Schleiermacher's in dem ausschliesslichen, ebendaher unlebendigen Verhältniss zwischen Gefühl, spezieller religiösem Gefühl und den übrigen Geistesfunktionen, was zurückführt auf das metaphysische Verhältniss zwischen dem Allgemeinen und dem getheilten Sein der Welt; eine Ausschliesslichkeit, bei welcher dem endlichen Ich nur schlechthinige Abhängigkeit zukommen konnte. Wir forderten eine lebendigere Beziehung zwischen der centralen Einheit und den einzelnen geistigen Funktionen im Menschen und ebenso zwischen dem einzelnen endlichen Sein und der absoluten Einheit Gottes. Eben diess war es auch, worauf die Tendenz Hegel's gieng; darin hauptsächlich bestand sein prinzipieller Gegensatz gegen Schleiermacher; jene Ausschliesslichkeit des Einen gegen das Viele, des Centrums gegen die peripherischen Punkte sollte in lebendigen Fluss gebracht, die Transscendenz des Unendlichen in die Immanenz umgebogen, als das dem Endlichen einwohnende wirksame Wesen desselben sollte Gott erkannt werden, und statt der schlechthinigen Abhängigkeit sollte der Mensch eben in dieser Erkenntniss seiner Wesenseinheit mit Gott zur vollkommenen Freiheit gelangen. Wenn Schleiermacher als das bleibende und nothwendige Wesen der Religion das Gefühl und zwar näher das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bezeichnet hatte, so soll diess nach Hegel zwar die erste und niederste Erscheinung der Religion sein, aber auch nur diess, keineswegs ihr bleibendes Wesen, vielmehr müsse das Gefühl zum Denken, die Abhängigkeit zur Freiheit erhoben werden. In diesem Prozess besteht dann eben die Wirklichkeit der Religion und so bildet der Gegenstand der „Religionsphilosophie" auch im Wesentlichen eben nur die Darstellung jenes phänomenologischen d. h. durch verschiedene Formen und Stufen

des Bewusstseins hindurchgehenden Prozesses. Vorausgeschickt ist dieser Phänomenologie des religiösen Bewusstseins eine Kritik der Gefühlstheorie, deren Grundgedanken folgende sind. Das Gefühl kann nicht das Wesen der Religion ausmachen, denn das Gefühl ist überhaupt eine blosse Form, welche gegen ihren Inhalt durchaus gleichgültig ist und welche sonach das Wahre und das Nichtige, das Schlechteste wie das Beste zum Inhalt haben kann. Die eigenthümliche Natur dessen, was den Inhalt des Gefühls bildet, kann nur in einer höheren Bestimmung wurzeln, im Gedanken. Das Gefühl an sich ist so wenig etwas spezifisch Gutes, Religiöses, dass es nicht einmal etwas spezifisch Menschliches ist, denn auch das Thier hat Gefühl; was dagegen den Menschen vom Thier unterscheidet, ist sein Denken. Somit muss die Religion, sofern sie nur dem Menschen zukommt, auch zu ihrem Inhalt nur das Denken und ihre Quelle nur im Denken haben. (Dieser Vorwurf könnte höchstens die Behauptung der Schleiermacher'schen „Reden" treffen, dass jede Empfindung fromm sei; in der Dogmatik aber hat er ja das religiöse Gefühl von den thierischen Empfindungen und überhaupt von den Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewusstseins auf's Entschiedenste unterschieden.) Allerdings, gibt Hegel zu, ist das Gefühl die erste Form, in welcher die Religion in's Bewusstsein tritt, aber diess ist der Religion durchaus nicht eigenthümlich, sondern jeder Inhalt unsers Bewusstseins ist zuerst im Gefühl, als der Form des unmittelbaren Wissens, in welchem Subjekt und Gegenstand noch unmittelbar in einander sind; aber eben darum ist der Gegenstand im Gefühl auch nur für das Subjekt da und wird also nur auf ganz subjektive, durch die bestimmte Natur des einzelnen Menschen bedingte Art und Weise gewusst. Insofern ist diese erste Form, das Gefühl oder unmittelbare Wissen, auch die niederste und schlechteste Form des Wissens, weil ihre Subjektivität dem wahren objektiven Wesen des Gegenstands nicht entspricht d. h. weil sie unwahr ist. Diess ist ganz besonders der Fall in der Religion, welche ein Bewusstsein von Gott ist, also vom schlechthin Allgemeinen. Diesem Inhalt kann das Gefühl, als die schlechthin subjektive, individuelle, zufällige, von Aeusserlichkeiten abhängige Weise des Wissens,

nur durchaus unangemessen sein. Es muss daher über das Gefühl hinausgeschritten werden zunächst zur Anschauung, in welcher der Gegenstand in sinnlicher Bestimmtheit dem Subjekt gegenübertritt, sodann in der Vorstellung, wo der Gegenstand schon in die Form der Allgemeinheit, des Gedankens erhoben ist, doch aber noch zu seiner Bestimmtheit des sinnlichen Bildes bedarf. Die Form der Vorstellung ist also schon eine adäquatere und bezeichnet eine höhere Stufe des religiösen Bewusstseins; doch ist auch hier das Sinnlich-Aeusserliche der Anschauung und das Allgemeine und Innerliche des Gedankens noch nicht innerlich vermittelt; die Vorstellung schwebt noch in einer Mitte zwischen Beidem; daher es ihr auch eigenthümlich ist, dass die Bestimmungen des geistigen Inhalts zwar vorhanden, aber einzeln und selbstständig neben einander gestellt sind; Begriffsbestimmungen, Verhältnisse und Fakta sind in der Form der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit gefasst, es ist nicht das Uebergehen des einen durch sich selbst in das andere nachgewiesen, sie sind nicht unter einander wahrhaft innerlich vermittelt, es fehlt das Band der Nothwendigkeit und die Einheit des Unterschieds. Diese Natur des Vorstellens, wornach die einzelnen Bestimmungen unvermittelt gegen einander gestellt sind, führt zur Dialektik der Vorstellungen, in welcher der reflektirende Verstand sich dadurch geltend macht, dass er die sich widersprechenden Vorstellungen sich gegen einander aufheben lässt. Wie sehr aber diese Verstandeskritik auch aufräumen mag mit den einzelnen Vorstellungen der Religion, so führt sie doch nicht hinaus über den Gegensatz des Ich und des Andern gegen das Ich, bei dieser Relation bleibt die Reflexion stehen. In dieser Relation weiss sich nun aber das Ich zunächst als das Endliche, somit dem Andern seiner selbst oder dem Unendlichen gegenüber als das Abhängige, Nichtige (Standpunkt Schleiermacher's). Indem aber doch zugleich das Ich in diesem Gegensatz bei sich selber bleibt, erkennt es sich selbst als die eigentliche Macht dieses Gegensatzes, als dasjenige, was nicht durch sein Gegentheil negirt wird, sondern dieses Gegentheil selbst erst gesetzt hat, es erkennt somit sich selbst als das schlechthin Unendliche. Diess die Spitze der Subjektivität oder des Reflexionsstand-

punkts, wo in der Idealität aller Bestimmungen das Ich das allein Reale bleibt (subjektiver Idealismus). Aber auch dieser Standpunkt treibt über sich selbst hinaus; es ist die Idealität so lange noch eine einseitige, als sie nur am Objekt und nicht auch am Subjekt durchgeführt ist. Es muss also auch das Ich als einzelnes noch negirt, und in dem absolut Allgemeinen aufgehoben werden, welches über dem Gegensatz des Ich und Nichtich, Unendlichen und Endlichen liegt, indem es beide gleich sehr in sich fasst, — diess der Standpunkt des vernünftigen Denkens (der Spekulation). In diesem Denken, als der Thätigkeit des Allgemeinen, verzichtet das Ich auf seine Besonderheit und versenkt sich in das Allgemeine als das wahrhaft Objektive; während in der Reflexion das Unendliche dem Endlichen nur so gegenübersteht, dass das Endliche verdoppelt ist (sofern das ihm gegenüberstehende Unendliche eben als ein Glied des Gegensatzes selbst wieder endlich wird), so ist dagegen im vernünftigen (spekulativen) Denken die wahre Einheit beider: Das Ich ist unterschieden vom Allgemeinen, aber zugleich in seiner Partikularität negirt und in die Idealität des Allgemeinen aufgehoben, — ein Moment im Leben des Allgemeinen geworden. Das Endliche, als das Negative, hat seine Wahrheit nur im Negiren seiner selbst und das Unendliche hat seine Affirmation eben wieder nur in der Negation dieser Negation. Endliches und Unendliches stehen sich also nicht als feste Realitäten gegenüber, sondern sind beides nur Momente desselben Prozesses. Auf dieser Höhe angelangt, weiss sich nun das Bewusstsein nicht mehr bloss in einem Verhältniss zu Gott als dem Unendlichen, sondern das Bewusstsein fällt selbst als Moment in das Sein des Geistes, so dass der Geist als der wissende zugleich selbst auch das Gewusste ist. Religion ist sonach auf dieser Stufe (und nur auf dieser ist sie wirklich, was sie ihrem Wesen nach sein soll) nichts anders als das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes oder das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. Verwirklicht ist dieser ihr Begriff freilich erst in der absoluten Religion, der christlichen, welche nichts anders zum Inhalt hat als diese Einheit von Gott und Mensch, Unendlichem und Endlichem, aber eine Einheit,

welche den Unterschied in sich fasst als ihre Selbstvoraussetzung, sofern sie sich verwirklicht nur durch Rückkehr aus dem Unterschied. Gott wird auf diesem Standpunkt nicht als das nur abstrakt Allgemeine angesehen, welches die Unterschiede ausschlösse, nicht als starre und in sich schlechthin einfache Substanz, sondern er enthält auch die Besonderheiten als Momente in sich, ist ebenso Subjekt wie Substanz. Darum unterscheidet er sich als das Besondere von sich als dem Allgemeinen oder theilt sich endlichen Subjekten mit, bleibt aber in dieser Selbstunterscheidung und Selbstverendlichung bei sich selber, sofern er die von ihm gesetzten Unterschiede oder die endlichen Geister als Momente seines eigenen Wesens in sich begreift; und zwar ist es eben das Bewusstsein dieser Einheit des endlichen Geistes mit dem unendlichen d. h. also die Religion, worin Gott aus dem selbstgesetzten Unterschiede zu sich als der nunmehr erfüllten Einheit zurückkehrt, sich selbst als lebendige Einheit verwirklicht. Die Religion ist daher so wenig ein Verhältniss der Abhängigkeit von einem Unendlichen, das dem Menschen als ein X gegenüberstände, dass vielmehr gerade in ihr die Fremdheit des Menschen gegenüber Gott aufhört; sie ist die offenbare Wahrheit, denn die Wahrheit ist nichts anders als das Bewusstsein, dass der Geist sich selbst Gegenstand ist oder die Einheit von Bewusstsein und Wesen, Subjekt und Objekt; und ebenso ist sie die vollkommene Freiheit, denn das Selbstbewusstsein, das zugleich Bewusstsein der umfassenden Realität, des unendlichen Seins ist, das also den Unterschied zwischen Ich und Nichtich überwunden hat, ist eben die Freiheit selbst.

So viel Richtiges im Einzelnen in dieser Stufenreihe von religiösen Bewusstseinsformen (Anschauung, Vorstellung, Reflexion, Spekulation) sich finden mag: ein Bedenken kommt uns doch hier sogleich. Wenn alle diese theoretischen Formen an die Stelle des Gefühls treten und so die Religion aus ihrem ursprünglichen Sitze im Gefühl durch alle diese Formen hindurch bis zuletzt in das reine begriffliche Denken fortrücken soll: ist sie denn dann am Ende noch wirkliche Religion oder ist sie nicht vielmehr unter der Hand zur Philosophie geworden? Oder welches Verhältniss soll denn

überhaupt dabei zwischen diesen beiden bestehen? Hegel sagt darüber Folgendes. Allerdings hat die Philosophie mit der Religion gemeinschaftlichen Inhalt und gemeinschaftliches Bedürfniss; ihr beiderseitiger Inhalt ist die ewige Wahrheit in ihrer Objektivität: Gott und nur die Explikation Gottes. Die Philosophie kann sich daher nicht anders expliciren als nur zugleich mit der Religion und umgekehrt die Religion nur mit der Philosophie; ja die Philosophie ist im Grunde selbst Religion, denn sie ist Verzichtung auf die Subjektivität und Versenkung in Gott. Aber das Unterscheidende beider liegt in der Form, in welcher der gemeinsame Inhalt beiderseits da ist. Die Philosophie hat zum Gegenstand die Idee d. h. das Wahre in der Form des Gedankens, das Allgemeine in der Form der Allgemeinheit, somit als Einheit des Unterschieds. Die Religion aber hat das Allgemeine nur als die eine Seite, welcher als die andere Seite das besondere unmittelbare Selbstbewusstsein gegenübersteht, also die 2 Seiten, welche die Spekulation als die beiden Momente der einen Idee begreift, sind in der Religion noch als 2 getrennte ausser einander: als endliches Subjekt und unendliches Objekt. Freilich bleibt nun auch die Religion nicht in dieser Trennung stehen, sondern sucht dieselbe praktisch aufzuheben im Cultus. Der Cultus, in welchem die Religion ihre Verwirklichung findet, besteht darin, dass sich hier das Subjekt mit Gott praktisch zusammenschliesst. Damit erreicht sie nun zwar allerdings auf ihre Art dasselbe, was die Philosophie in ihrem spekulativen Bewusstsein hat; aber es fragt sich eben, ob die Art, wie diess beiderseits geschieht, nicht einen wesentlichen Unterschied begründe, bei welchem die vorausgesetzte Identität beider in einen unversöhnlichen Gegensatz umschlagen muss. Hegel sagt: die Religion in der Bestimmung des Bewusstseins hat den unendlichen Inhalt immer als jenseitigen; nur in der Andacht wird die Trennung aufgehoben, da hier das fromme Bewusstsein seinen Inhalt als den seinigen hat und fühlt, nehmlich in der unmittelbaren Glaubensgewissheit. Allein sofern auch diese Andacht wieder als ein äusserliches, durch die göttliche Gnade gegebenes vorgestellt wird, so ist doch die Trennung auch hier nicht wahrhaft für das Bewusstsein des Frommen selbst

aufgehoben, sondern nur für den Wissenden, den Philosophen. „In der Religion erhebe ich mich denkend zum Absoluten, über alles Endliche hinweg und bin so unendliches Bewusstsein, zugleich bin ich endliches Selbstbewusstsein und zwar nach meiner ganzen empirischen Bestimmung; beide Seiten suchen sich und fliehen sich, stehen im Kampf mit einander wie Wasser und Feuer.“ So ist's nun aber nicht mehr im philosophischen Bewusstsein, wo vielmehr diese beiden Seiten sich versöhnt haben und in die höhere Einheit des absoluten Geistes zusammengegangen sind. Hegel bezeichnet diess freilich nur als Unterschied der Form der geistigen Thätigkeiten: „Religion ist Thätigkeit der denkenden Vernunft, Philosophie ist das gleiche, aber bei ihr erscheint diess Thun, welches die Religion ist, auch in der Form des Denkens, während die Religion als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft in der Form der Vorstellung stehen bleibt. Religion ist die Wahrheit in der Form der Vorstellung, wie sie für Alle ist“. Allein es ist leicht zu bemerken, dass dieser zunächst nur formelle Unterschied in Wahrheit zugleich ein wesentlich materieller ist. Denn der Vorstellung ist die Trennung des Subjekts von Gott als seinem unendlichen Bewusstseinsinhalt wesentlich, dem Begriff dagegen (nach Hegel) die Einheit beider; dort herrscht die Weltanschauung der Transscendenz, hier die der Immanenz, von beiden kann nur die eine richtig sein und nach Hegel ist diess die des Begriffs, die Immanenz; sonach ist die Religion eine unwahre Weltanschauung und ihre vermeintliche Harmonie mit der Philosophie schlägt in unversöhnlichen Gegensatz um. Die Religion ist demnach zwar gut genug für den Nichtphilosophen, aber für den Philosophen bezeichnet sie einen überwundenen Standpunkt, über welchen er — als Philosoph — soweit hinaus ist als der philosophische Begriff über die naive Vorstellung. Zwar will sich auch der Philosoph vom religiösen Gefühl nicht ganz lossagen; „die Gefühlsweise bildet für ihn die wärmere Religion der atmosphärischen Luft und der Rücktritt in diese muss auch dem Philosophen, der sein Lebenselement im kalten, scharfen Aether der Spekulation gefunden, immer offen bleiben zur zeitweisen Erholung; aber eigentlich zu Hause kann er darin unmöglich mehr sein, denn er kann im

Standpunkt der Vorstellung doch nur etwas Niedriges, zu Ueberwindendes sehen.“*) Auch bedarf er ja doch im Grunde dieser Stütze nicht mehr, da, wie Hegel selber sagt, die Philosophie selbst auch schon Religion ist, sofern sie Verzichtung auf die Subjektivität und Versenkung in Gott ist. Thut also dem Wissenden sein Wissen denselben Dienst und zwar auf noch vollständigere Weise, wie dem Fühlenden und Vorstellenden seine Religion, so ist klar, dass wer jenes hat, dieses nicht mehr braucht.

Aber ist's denn wahr, dass das theoretische Wissen dasselbe leistet, wie die Religion? Muss nicht vielmehr Hegel selbst zugeben, dass die Religion am Cultus eine Seite habe, welche ausserhalb der Theorie fällt, in welcher der Zusammenschluss des Menschen mit Gott sich praktisch vollzieht, in welcher eben daher auch alle die religiösen Gefühle und innere Thätigkeiten, wie Glaube, Andacht u. s. w. ihre Stätte haben? Wenn nun im Cultus die Religion ihre Verwirklichung findet, so muss das spezifische Wesen des Cultus auch das der Religion sein und es kann also das letztere nicht in irgend einer Form des theoretischen Bewusstseins gesucht werden, weder in einem unmittelbaren noch in einem vermittelten Wissen, weder in Vorstellungen noch in Begriffen, sondern eben nur in jener inneren praktischen Thätigkeit, wie sie nach Hegel zum Cultus gehört. Wir sehen eben an diesen Bestimmungen über den Cultus, wie sich bei Hegel die richtigere Ansicht von der Religion neben seinen übrigen schiefen Definitionen doch nicht ganz verleugnet; dass sie nicht festgehalten wird, daran trägt vor Allem die Verkennung des Wesens des Gefühls Schuld. Er sieht nehmlich in demselben immer nur ein unmittelbares Wissen d. h. eine verworrene, willkührliche, kurz inadäquate Form des theoretischen oder gegenständlichen Bewusstseins. Das Gefühl gehört aber in Wahrheit gar nicht auf die Seite des theoretischen Bewusstseins, ist also weder ein klares noch ein unklares, weder ein niederes noch ein fortgeschrittenes Wissen, sondern es gehört auf die Seite des zuständlichen Bewusstseins, ist ein unmittelbares Innewerden nicht von einem

*) cf. Elwert: „über das Wesen der Religion“, Aufsatz in der Tübinger theol. Zeitschrift, 1835, III., p. 65.

Gegenstand und seinem Wesen an sich, sondern vom eigenen Zustand, wie er durch einen einwirkenden Gegenstand erregt und bestimmt ist. Dieses zuständliche Bewusstsein kann mit einem Wissen vom Gegenstand, der den Zustand bestimmt hat, verbunden sein oder nicht, und dieses Wissen kann ein klares sein oder ein unklares, das Alles macht für das Gefühl als solches nichts aus. Oder wer wird behaupten wollen, dass Lust oder Schmerz auf klarem oder unklarem Bewusstsein beruhe? eben aber Lust und Schmerz bilden die konstituirenden Merkmale alles Gefühls und so auch des religiösen. Das Gefühl in diesem allein richtigen Sinn, als unmittelbares Innewerden geförderter oder gehemmter Lebenszustände, ist allerdings etwas unmittelbares und ursprüngliches, aber es ist zugleich das bei allem Fortschritt des Menschen in theoretischer und praktischer Beziehung unverrückt bleibende Centrum seiner Persönlichkeit; kein Bildungsgrad kann und darf je das Gefühl für Lust und Schmerz aufheben; nur verfeinert soll es werden in der Weise, dass der Mensch seine intensivsten Lebensförderungen nur im Gebiet der höheren, allgemeinen und vernünftigen Güter finde. Da nun das religiöse Gefühl von Anfang seinem Wesen nach auf das höchste, unbedingte Gut geht, so wird dieses durch keine noch so sublimirte Bildung jemals degradirt werden können zu einem niederen, überwundenen Standpunkt. Eben daher ist das religiöse Gefühl das allgemein Menschliche und das Band, welches die durch Kulturunterschiede noch so weit getrennten Individuen zusammenhält. Bei Hegel kann die Religion in ihrem Unterschied von der Philosophie nur ein Surrogat für die geistig Unmündigen sein, welches die Gebildeten verschmähen; oder — wenn wahre Religion nur die des Begriffs ist — kann die wahre Religion nur Privilegium der philosophisch Gebildeten sein, während die Andern sich mit einer durch das Medium der Vorstellung verzerrten Religion begnügen müssen; also, wie man's ansehen möge, immer ist zwischen Glaubenden und Wissenden eine unüberwindliche Kluft befestigt und unwiederherstellbar ist die Zerspaltung der Menschheit durch den schroffsten Kastengeist, den der Geistesaristokratie und der Bildung. Alles diess ist die nothwendige Konsequenz davon, dass Hegel das Gefühl als

den blossen Anfangs- und Ausgangspunkt der Religion fasste, der im Fortgang zu überwinden sei. Er begeht hiemit im Vergleich zu Schleiermacher den entgegengesetzten Fehler: hatte dieser das Gefühl zu einer leeren Abstraktion, einem starren Einheitspunkte gemacht, welcher zu den einzelnen Funktionen in keiner lebendigen Wechselwirkung stand, so bringt Hegel mit Recht Leben und Fluss in diese Starrheit, er lässt die Einheit des Gefühls sich erschliessen und seine Unmittelbarkeit sich entwickeln zu einer Fülle von Bestimmtheiten; aber der Fehler ist, dass er in diesem Entwickelungsprozess den vorausgesetzten Ausgangspunkt aufgehoben werden lässt, dass die Einheit aufgeht in der Vielheit, zu der sie sich erschliesst, dass die centrale Innerlichkeit sich verflüchtigt zu der peripherischen Aeusserlichkeit des vermittelten Denkens; es gehen nur Arterien vom Herzen aus, aber es führen keine Venen mehr zu ihm zurück; die Persönlichkeit verliert sich selbst im Strom des endlosen Prozesses. Denn die Einheit, welche das Resultat des Prozesses sein soll, ist inallwege nicht mehr die der ganzen Persönlichkeit, nicht ein Sichselbsthaben und Sichselbstgeniessen des Individuums, sondern ist bloss die Einheit des Begriffs mit seinen Momenten, die logische Einheit des Systems, welche von der Einheit der Persönlichkeit mit sich selbst in ihrem lebendigen Mittelpunkt toto coelo verschieden ist. — Mit diesem Mangel in der formalen Bestimmung des Religionsbegriffs hängt nun aber auch der Mangel in der materialen Auffassung wesentlich zusammen. Auch hier haben wir es zunächst als einen Vorzug Hegel's vor Schleiermacher anzuerkennen, dass er bei der ausschliessenden Beziehung des Menschen zu Gott, als des Endlichen gegenüber dem Unendlichen, wie sie sich im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ausspricht, nicht stehen blieb, sondern das Werden der Religion im einzelnen Menschen wie in der Menschheit geradezu als ein Werden der Freiheit, als einen Befreiungsprozess auffasste, der seine Vollendung in der absoluten Religion, im Christenthume finde. Wie viel Wahres in diesem Gedanken liegt, dafür bürgt statt aller weiteren Empfehlung schon der apostolische Satz (2 Kor. 3, 17): „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit!“ Aber der Fehler liegt auch hier wieder darin, dass die Voraus-

setzung, von welcher der Prozess anhebt, nicht während des ganzen Prozesses als fester Grund liegen bleibt, so dass jeder neue Fortschritt in der Entwickelung zugleich eine neue Vermittlung mit dem feststehenden Grund, eine neue Vertiefung in den Grund wäre, sondern dass die Voraussetzung durch den Fortschritt einfach aufgehoben, negirt wird. Vorausgesetzt ist nehmlich auch bei Hegel das Abhängigkeitsgefühl als das Erste im religiösen Prozess; aber das Bleibende und Wesentliche ist es so wenig, dass es vielmehr gar nichts spezifisch Menschliches ist; es erniedrigt den Menschen unter das Menschliche; „der Hund, sagt Hegel, müsste auf die Weise die meiste Frömmigkeit haben", und sein Schüler Daub fügt hinzu: „das Abhängigkeitsgefühl ist das eigentlich Bestialische an uns, dessen sich der Mensch nur schämen kann." Allein, wenn so alle und jede Abhängigkeit in der Religion geleugnet wird, welches soll denn dann eigentlich das Verhältniss des Menschen zu Gott sein? Der Mensch würde mit Gott entweder koordinirt werden, was ein Ungedanke ist, oder geradezu mit ihm identisch und auf diess letztere dürfte allerdings jene „Einheit des Unendlichen und Endlichen" hinauskommen, welche Hegel als des religiösen und spekulativen Prozesses Ziel ansieht. Zwar kann man dagegen anführen, dass ja Hegel die Religion auch wieder als Verzichten auf das eigene Ich und Sichversenken in Gott darstellt. Indess ist dabei wohl zu beachten, dass dieselbe Thätigkeit, das Denken, welches die Negation der Besonderheit ist, auch wieder die Negation dieser Negation oder die absolute Position ist, also das Unendliche selbst in sich darstellt; indem das Denken über die Gegensätzlichkeit des Reflexionsstandpunktes hinausschreitet, setzt es in das Subjekt selbst die Ungetrenntheit von Subjekt und Objekt und wird somit zum absoluten Bewusstsein oder zum Bewusstsein des Absoluten selbst, d. h. aber nichts anders als: es wird selbst vergottet. „Es ist Gott, der im religiösen Menschen sich mit sich selbst eins weiss" d. i. so viel als: Es ist der Menschengeist, der sich als der absolute weiss, über den hinaus es nichts gibt, der sich erkennt als die schöpferische Macht seiner selbst und der Welt. Und diess ist das gerade Gegentheil der Frömmigkeit, es ist die Irreligiosität selbst. Diese

Konsequenz wird nun allerdings bei Hegel selbst wie durch einen mystischen Schleier noch verhüllt dadurch, dass doch immer noch die Rede ist von einem absoluten Geist im Unterschiede vom subjektiven menschlichen. Allein wenn dieser absolute Geist seine Wirklichkeit eben doch nur im Menschen hat, zu seinem Bewusstsein eben doch nur im menschlichen Selbstbewusstsein kommt, so ist nicht abzusehen, wie die Konsequenz vermieden werden könne, dass der Mensch sich selbst als den absoluten Geist weiss; nicht weiss er sich in Beziehung oder im Verhältniss zu diesem, sondern er weiss sich selbst als mit ihm schlechthin identisch. Der Pantheismus des absoluten Prozesses schlägt so um in den Atheismus der Menschenvergötterung. Wie diese Konsequenz geschichtlich gezogen wurde und wie dann von diesem anthropologischen Standpunkt aus der Religionsbegriff sich gestaltete, ist schliesslich noch zu zeigen an

Feuerbach*).

„Kommt das Absolute nur zu seiner Wirklichkeit im Menschen als dem höchsten und letzten Weltzweck, so ist eben der Mensch diess Absolute einzig und allein", so schliesst Feuerbach und von da aus erklärt er dann die reine Idee, welche Hegel noch über Natur und Menschenwelt hinaufgestellt hat, für eine leere Abstraktion, für einen philosophischen Supranaturalismus, der eben so sehr wie der religiöse eine zu überwindende Krankheit sei. Etwas höheres als sein eigenes Wesen, kann der Mensch schon desswegen nicht kennen, weil der Verstand nicht über sein eigenes Wesen hinausgeht; was für den Verstand ist, ist auch durch ihn. Diess würde nun freilich eigentlich auf den reinsten (Fichte'schen) subjektiven Idealismus hinausführen, für welchen auch die äussere sinnliche Welt nur durch den menschlichen Verstand da ist. Allein diese Konsequenz soll nicht gezogen werden; der sinnliche Gegenstand sei, lehrt Feuerbach, desswegen nicht durch

*) Man vergl. dazu Carl Schwarz: „Das Wesen der Religion", 2. Thl. p. 160—220. Von Feuerbach's Schriften kommt in Betracht: „Ueber Philosophie und Christenthum" und „das Wesen des Christenthums".

den Menschen, weil er ihm äusserlich sei! — als ob nicht auch der sinnliche Gegenstand zunächst in der menschlichen Empfindung gegeben wäre, und wenn der in der sinnlichen Empfindung gegebene Gegenstand doch zugleich auch ausser dem Menschen etwas Selbständiges, also zwar für den Verstand, nicht aber durch ihn ist: warum soll dasselbe nicht auch von dem Gegenstand der geistigen religiösen Empfindung gelten können? „Desswegen, weil überhaupt nur das Sinnliche wirklich ist", sagt Feuerbach und gesteht damit die letzte Konsequenz seines Anthropologismus, — den Materialismus, selber zu. Freilich stimmt es dazu sehr schlecht, wenn nun Feuerbach doch wieder das Wesen des Menschen, den Gattungsbegriff der Menschheit zu einem Substantiellen hypostasirt, das vor und über dem einzelnen Menschenindividuum wäre und ihm gegenüber eine höhere Macht repräsentirte. Hat nur das Sinnliche, welches ja immer Einzelnes ist, Wirklichkeit, so existirt überall keine Idee der Menschheit, sondern es gibt nur einzelne Menschen und diese haben denn kein Höheres, auch nicht ihre eigene Idee, über sich anzuerkennen, sondern Jeder ist sich selbst das Höchste, Jeder sein eigener Gott. Der Materialismus zeigt sich darin zugleich als vollkommener Atomismus der Gesellschaft und nackter Egoismus; wie sich diess Feuerbach auch wirklich von noch konsequenteren Realisten hat vorwerfen und nachweisen lassen müssen. — Indem nun aber Feuerbach dabei stehen bleibt, das substantielle Gattungswesen der Menschheit für Gott zu erklären, bezeichnet er die Religion als Verhältniss des einzelnen Menschen zu seinem eigenen Wesen, aber als zu einem andern, ihm entgegengesetzten Wesen. Es ist die Phantasie, mittelst welcher der Mensch das, was er eigentlich selber ist, aus sich hinaus projicirt und dann als ein ihm gegenüberstehendes selbständiges Wesen, als Gott, anschaut. Sofern er nun in dieses Wesen sein eigenes Bestes überträgt, es also zu seinem eigenen Ideal gestaltet, insofern ist die Religion „die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen"; insofern ist die Religion etwas Wahres und Gutes, ist identisch mit der Sittlichkeit, mit der Liebe zur Menschheit. Andrerseits aber verhält sich ja der Religiöse zu seinem eigenen Wesen nur

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

als zu einem Andern, ihm Fremden und diese Illusion macht gerade das spezifische Wesen der Religion im Unterschied von der Sittlichkeit aus, den Glauben im Unterschied von der Liebe; diese Illusion ist „die Quelle des mannigfaltigsten Selbstbetrugs und der Heuchelei, der Unnatur und des Fanatismus". Der Grund aber von dieser verderblichen Illusion liegt darin, dass die Religion nicht theoretisches sondern praktisches Verhalten ist, dieses aber an sich selbst schon egoistischer Natur ist. Denn während man sich theoretisch zu einem Gegenstand um seiner selbst willen also interesselos verhält, so ist jedes praktische Verhalten zu einem Gegenstand ein interessirtes, dem es nicht um den Gegenstand als solchen zu thun ist, sondern nur darum, was er für uns ist, also zuletzt eigentlich nur um uns. So ist's auch beim religiösen Verhalten dem Menschen nicht um Gott oder die Menschheit zu thun, sondern eben nur um sich, sein eigen beschränktes, niedriges, sinnliches Ich; die Bedürfnisse und Wünsche dieses Ich in all ihrer Unreinheit und Willkührlichkeit, kurz das Gemüth d. h. das kranke, selbstische Herz — das ist die Quelle der Religion; und die Phantasie entspricht als gehorsame Dienerin all' diesen Wünschen des selbstischen Herzens, indem sie die transscendente Welt, Gott und Wunder und Himmel ganz so gestaltet, wie es dem selbstischen Wunsch entspricht; namentlich die Unsterblichkeitslehre ist's, welche nach Feuerbach als das Testament der Religion ihren letzten Willen und Sinn enthüllt — das Verlangen nach uneingeschränkter Subjektivität! Die praktische Folgerung hieraus ist nun natürlich die: Religion ist das Grundübel der Menschheit, am meisten diejenige, welche ihrem Wesen am genauesten entspricht, die christliche; Alles, was innerhalb der christlichen Welt je Gutes zu Tage trat, alle Sittlichkeit, Wissenschaft, Cultur ist nicht durch das Christenthum sondern trotz demselben entstanden!

In dieser Behauptung, welche aller Geschichte einfach in's Gesicht schlägt, richtet sich diese Ansicht von der Religion selber. Wir können sie nur als eine Karrikatur von der Religion bezeichnen. Aber wie jede Karrikatur, so hat auch die Feuerbach'sche Darstellung der Religion durchaus nicht nur Falsches; sie enthält vielmehr ganz unleugbar auch

treffende Züge, die nur durch einseitige Auffassung in's Zerrbild verkehrt sind. Treffend nehmlich ist unzweifelhaft der Satz, dass die Religion praktisches Verhalten sei, dass es ihr nicht um den Gegenstand an sich, sondern darum zu thun sei, wie derselbe sich zu uns verhalte, was er für uns sei; ja, dass es ihr wesentlich in letzter Instanz nur um volle Selbstbefriedigung, um Seligkeit zu thun sei. Die Wahrheit dieses Satzes liegt auf der Hand für Jeden, der die Religion zu belauschen weiss in ihren reinsten, ursprünglichsten und unreflektirten Aeusserungen: „Was muss ich thun, dass ich selig werde?" — Das und nur das ist immer und überall die Grundfrage aller Frömmigkeit. Auch alle theoretische Wahrheit kommt ihr nicht etwa als Gegenstand des Wissens, zur Erweiterung der Kenntnisse in Betracht (gegen ein solches Wissen ist sie sogar oft genug misstrauisch als gegen etwas der Seligkeit hinderliches!), sondern nur insofern und insoweit als sie eine auf das Lebensgefühl des Menschen zurückwirkende, befreiende und beseligende Macht hat; ebenso kommt das sittliche Thun nur in zweiter Linie und mittelbar in Betracht, nehmlich als eine Frucht, die aus dem unmittelbar beseligenden Glauben hervorgeht. Seligkeit also ist das unmittelbare Ziel, das erste und letzte Interesse aller und jeder Religion. Dieser Satz ist die Wahrheit am Feuerbach'schen Religionsbegriff, damit hat er den Hegel'schen Intellektualismus gründlich und treffend widerlegt. Aber was macht nun Feuerbach aus diesem richtigen Satz? Weil es der Religion um Selbstbefriedigung zu thun ist, desswegen ist sie egoistisch, niedrig, gemein, unsittlich, Ursache aller Greuel in der Welt!! Welch' ein Schluss! Muss denn das Selbst, welches seine Befriedigung finden will, nothwendig das gemeine, niedrige, sinnliche, böse Selbst sein? Kann es denn nicht auch das bessere, ideale Selbst sein, welches in der Religion seine Befriedigung sucht und diese findet gerade mittelst Ueberwindung und Verleugnung des bösen, sinnlichen und selbstischen Menschen? Dass diess im Christenthum der Fall ist, muss Jedem einleuchten; denn es verheisst allerdings Seligkeit, aber nur unter Voraussetzung der Verleugnun gdes natürlichen Selbsts, der Wiedergeburt und Erneuerung: „wer sein Leben lieb hat, der wird's verlieren, wer es aber verlieret, der wird's

erhalten zum ewigen Leben.“ So wenig also ist die Religion selbstsüchtige Praxis, dass sie vielmehr gerade diejenige Praxis ist, in welcher der Mensch über sein selbstsüchtiges Ich sich erhebt, um in der Hingabe an Gott sein wahres Ich zu finden; sie ist allerdings die wahre Selbstbehauptung, aber eine solche, welche die Verleugnung des falschen Selbsts zur Voraussetzung hat und in sich schliesst; sie ist Selbstgenuss, aber der Selbstgenuss der Liebe, welche zugleich Selbsthingabe, also das gerade Gegentheil des Egoismus ist! Eben darum steht sie auch so wenig im feindlichen Gegensatz zur Sittlichkeit, dass sie vielmehr der tiefste Grund und die treibende Kraft der Sittlichkeit im Einzelnen und in der Geschichte der Menschheit von jeher gewesen ist. Hingegen gerade die irreligiöse Sittlichkeit, welche Feuerbach an die Stelle der Religion setzen will, ist immer auf dem Sprung, in die offene Unsittlichkeit umzuschlagen — in materialistische Rehabilitation des Fleisches, der Selbstsucht. Geist und Sinnlichkeit sollen zwar nach Feuerbach immer neben einander bestehen und gelten, aber der Geist soll nicht die beherrschende Macht sein, sondern die Sinnlichkeit soll an ihm nur ihre Schranke und Mässigung finden; der Geist ist nicht das spezifisch Höhere, sondern er ist „doch wieder nur das Wesen der Sinnlichkeit, sofern er nichts anderes ist als die allgemeine Einheit der Sinne.“ Die Liebe aber, die er als das Göttliche im Menschen, im Gegensatz zum selbstischen Glauben, verkündigt, läuft in höchst bedenklicher Weise zuletzt auf die natürliche Geschlechtsliebe hinaus, weil eben nur die geschlechtliche Gemeinschaft die einzige natürliche Gemeinschaftsform sei. In der That, eine sehr natürliche Sittlichkeit, der sich sogar auch die Thiere rühmen können.

Wir sind mit dem Feuerbach'schen Atheismus wieder auf denselben Punkt geführt, auf dem wir in der ersten Form der Fichte'schen Philosophie standen; aber Fichte hat das Bedürfniss gefühlt, die menschliche Sittlichkeit auf ein tieferes Fundament zu basiren, und so kam er auf ein dem Menschen jenseitiges Absolutes und seine Sittlichkeit bekam eine religiöse Wendung. Feuerbach verschmäht diese tiefere Begründung durch die Religion, dafür sinkt aber seine autonome Sittlichkeit herab zur Heteronomie der Sinnlichkeit; er leugnet

die Abhängigkeit des Menschen von einer höheren sittlichen Macht, um ihn ganz nur auf sein eigenes sittliches Wesen zu stellen; unter der Hand aber entschwindet ihm auch dieses, er sieht im Menschen nur noch das Sinnenwesen, und unterwirft ihn der Abhängigkeit von der thierischen Natur. So bestätigt uns also Feuerbach das Resultat, dass die menschliche Freiheit, um nicht zur Unfreiheit der untermenschlichen Natur herabzusinken, nothwendig zur Voraussetzung und zum bleibenden Grund haben muss die Abhängigkeit von einem Uebermenschlichen.

---

2. Capitel.

Schlusskritik und Resultat.

Wie unhaltbar das einseitige Freiheitsbewusstsein sei, haben wir an Feuerbach und Fichte gelernt. Aber auch beim ausschliesslichen Abhängigkeitsbewusstsein Schleiermacher's kann man, wie schon angedeutet wurde, nicht stehen bleiben. Mit vollem Recht hat Hegel dagegen geltend gemacht, dass schon mit dem Bewusstsein von der eigenen Abhängigkeit oder Endlichkeit die Unbedingtheit derselben aufgehoben sei, sofern wir jede Schranke nur dadurch als Schranke zu erkennen vermögen, dass wir uns schon auch faktisch über sie erheben. Nur das Thier, das seine Schranke nicht als solche weiss, ist eben damit schlechthin in ihr befangen, also schlechthin endlich; dem Menschen aber entsteht das Bewusstsein seiner Endlichkeit nur dadurch, dass etwas in ihm ist, was über jede Schranke immer auch wieder hinausgeht, ein unendliches Streben, das der Endlichkeit als seiner eigenen Schranke nur dadurch inne wird, dass es sie mit unendlicher Elasticität stets negirt. Dieses Unendliche kann aber nichts anderes sein als der Grundtrieb jedes menschlichen Einzelwesens, der Trieb der Selbstheit, der Trieb, selbst zu sein d. h. für sich selbst und durch sich selbst zu sein, oder der Trieb nach Selbstgenuss und Selbstbethätigung. Dieser Grundtrieb des menschlichen Einzelwesens ist nun zwar allerdings im Menschen dasselbe was im Thiere der

Selbsterhaltungstrieb (im weitesten Sinn = physischer Lebenstrieb); allein der spezifische Unterschied ist der, dass dieser Trieb im Thiere nicht unterschieden ist (resp. sich nicht unterscheidet) von seinen einzelnen Modifikationen, in denen er zur Erscheinung kommt, nehmlich von den einzelnen bestimmten Trieben des thierischen Lebens, beim Menschen dagegen der Grundtrieb der Selbstheit auf's bestimmteste zu unterscheiden ist von jedem einzelnen besondern Trieb, und zwar einfach desswegen, weil er sich selbst von diesen unterscheidet, indem er über jeden einzelnen, auf ein bestimmtes besonderes Objekt gehenden Trieb übergreift und als die beherrschende Macht über sie alle sich geltend macht, sie, bald zurückweisend bald gewähren lassend, sich selbst als dem unbedingten Zweck aller einzelnen Triebe dienstbar macht. Jeder dieser einzelnen Triebe ist ein endlicher, einmal weil er sich von andern koordinirten Trieben durch die Besonderheit und Begrenztheit seines Objekts unterscheidet (durch seinen endlichen Inhalt), und dann weil er in einzelnen Akten sich vollzieht und darum nur einzelne Momente des Lebensverlaufs ausfüllt, während anderer Momente aber cessirt (seine endliche Erscheinungsform). Dagegen ist der Grundtrieb des Menschen in beiderlei Beziehung ein unendlicher; er geht in keinem einzelnen Trieb auf, wird durch keinen einzelnen Genuss, kein endliches Objekt schlechthin und für immer beruhigt und befriedigt; immer bleibt noch ein Mangel, eine Leere zurück, die durch endlose Endlichkeiten nicht ausgefüllt zu werden vermag; auch sind es nicht bloss einzelne Akte, welche dieser Grundtrieb hervorruft, nicht bloss einzelne Momente, die er ausfüllt, sondern als der perennirende Grund aller einzelnen Akte zieht er sich stetig durch alle Momente des bewussten Lebensverlaufs hindurch. Und zwar ist dieser Grundtrieb nicht in der Weise des Fichte'schen „reinen Ich" oder des Schleiermacher'schen „höheren (gegensatzlosen) Selbstbewusstseins" transscendental d. h. dem individuellen Ich jenseitig, so dass er nur die Ichheit überhaupt oder den abstrakten Begriff*) des Ich darstellte, der sich zum wirklichen indivi-

*) Ein solches abstraktes Ich kann nur vom abstrahirenden Verstand, also auf logische Weise von den einzelnen Akten des wirk-

duellen Ich ausschliessend verhielte und dem gegenüber also dieses letztere nur das endliche, schlechthin abhängige wäre (weil begrenzte Erscheinung des Allgemeinen). Vielmehr ist jener Grundtrieb, eben als Trieb der Selbstheit, gerade dem individuellen Ich und sogar nur diesem eigen und konstituirt seine Wirklichkeit als Einzelwesen, als Ich. Es hat sonach nicht etwa nur der Begriff Menschheit, sondern jedes einzelne menschliche Wesen ein Unendliches in sich und zwar als seinen innersten Grundtrieb. Diess ist aber nur die eine Seite; die andere ebenso wesentliche ist die, dass der unendliche Grundtrieb des Menschen, als Trieb, zugleich das Nichtsein, die Endlichkeit an sich hat. Jeder Trieb schliesst ja neben einer positiven Seite, wornach er Streben, Spontaneität, Kraft ist, zugleich eine negative Seite ein, ein Nichtsein, einen Mangel, der als Bedürfniss somit als Leiden empfunden wird; und er besteht gerade nur darin, dass das Nichtsein zum Sein wird, die Leidentlichkeit in Thätigkeit, die Bedingtheit in Selbstbedingung sich umsetzt; er ist die durch die eigene Spontaneität des Einzelwesens vollzogene Aufhebung eines an seinem Sein gesetzten Nichtseins, Mangels.*) Sonach hat also auch der Grundtrieb des Menschen neben seiner innern Unendlichkeit doch zugleich den Mangel, die Endlichkeit in sich und besteht eben in dem Trieb, diesen Mangel aufzuheben; der unendliche Trieb ist nach dieser Seite ein Trieb nach dem Unendlichen; der Trieb der unendlichen Selbstheit gestaltet sich zum Trieb nach Ergänzung des (endlichen) Selbsts durch das Unendliche. Nach dieser Seite hat er also die Unendlichkeit nicht an sich oder in sich als reellen Besitz, sondern ausser sich als die Macht, von der er abhängt in

---

lichen Ich unterschieden werden, nicht aber sich selbst reell von diesen unterscheiden und damit seine Unendlichkeit faktisch bewahrheiten. In der Wirklichkeit wird es also immer wieder mit der Summe der einzelnen Akte zusammenfallen, in ihr aufgehen; das Ich ist hiernach gar nichts wirklich subsistirendes, sondern blosser Allgemeinbegriff für eine Reihe von cogitationes und volitiones. Auf diesen Spinozischen Satz kommt auch die Schleiermacher'sche Psychologie hinaus und muss sie hinauskommen einfach desswegen, weil sie das Unendliche nur als das abstrakte Jenseits des individuellen Ich zu fassen weiss, statt als dessen immanenten Grund, Grundtrieb.

*) cf. u. A. Ulrici: „Gott und der Mensch." I, p. 571.

seiner Selbstverwirklichung. So schliesst also der Grundtrieb des Menschen ausser der sich selbst unendlich bejahenden Selbstheit auch das Gegentheil derselben in sich, die Abhängigkeit; doch unterscheidet sich diese von der ausschliesslichen Abhängigkeit Schleiermacher's von Haus aus dadurch, dass das Woher der Abhängigkeit hier zugleich das Ziel des Strebens ist, das endliche Selbst vom Unendlichen sich nicht bloss schlechtweg ausgeschlossen, verneint weiss, sondern zugleich in diesem seine eigene Ergänzung sucht und findet. Diese Abhängigkeit, im Sinn von Ergänzungsbedürftigkeit, schliesst keineswegs bloss ein negatives Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen in sich, wie die Schleiermacher'sche „schlechthinige Abhängigkeit", sondern in und mit dem Gegensatz beider zugleich auch eine reelle positive (nicht bloss eine negative und logische) Beziehung beider auf einander. Sonach haben wir im Grundtrieb des Menschen zwar einen wirklichen Gegensatz, ja Widerspruch der beiden Momente: der Selbstheit und Abhängigkeit, der Unendlichkeit und Endlichkeit (Bedürftigkeit); aber einen Widerspruch, der doch von Haus aus auch die Möglichkeit einer Lösung zulässt und desshalb auch, sobald er zum bestimmten Bewusstsein erhoben ist, diese Lösung fordert ja sie selbst herbeiführt. Und der Prozess der Lösung dieses im Grundtriebe des Menschen wurzelnden Widerspruchs ist die Religion; sie ist also die Befriedigung des menschlichen Grundtriebs, die Versöhnung des in den Grund des menschlichen Wesens hinabreichenden Gegensatzes zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit.*)

*) Wir freuen uns, in dieser Definition, die sich hier durchaus auf selbständigem Wege, wesentlich mittelst Kritik der historischen Vorgänge, ergeben hat, fast wörtlich genau zusammentreffen mit J. H. Fichte: „Psychologie" I, p. 727, § 381: „Im primitiven Religionsgefühl liegen zwei Gefühlselemente mit einander im Kampf, das Gefühl des eigenen Selbst und das Abhängigkeitsgefühl, beide gleich mächtig, gleich ursprünglich und somit gleich unaustilgbar. Aber dieser natürliche Widerstreit wird getilgt, indem der Geist über seine Natürlichkeit allmählich sich erhebt – im Gefühl und Willen durch die vollendete Entwickelung des Religionsgefühls." — Auf das Gleiche kommt es

Beide gegensätzliche Elemente finden sich in jeder bestimmten Religion und auf jeder Stufe der religiösen Entwickelung der Menschheit wie des Einzelnen; auf der niedersten Stufe, der der Zauberei, so gut wie auf der höchsten, im Christenthum; nur aber ist dort der Gegensatz ein unvermittelter und ungelöster, ein völliger Widerspruch (der Zauberer will die höhere Macht, von der er sich abhängig fühlt, doch zugleich in seinen Dienst zwingen, von seinem eigenen willkührlichfreien Willen abhängig machen); je höher dagegen eine Religionsstufe steht, desto mehr ist eine Versöhnung jenes Gegensatzes angestrebt und relativ auch dargestellt; die absolute Versöhnung aber ist erst im Christenthum erreicht, das in der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott und Hingabe an Gott zugleich ihn seine unbedingte Selbstbefriedigung, Seligkeit finden lässt; in der Liebe verbindet das Christenthum beide Seiten zur unlöslichen Einheit und eben diess macht das Christenthum zur vollkommenen Religion, zur Verwirklichung des Begriffs der Religion schlechthin.

Aber auch im einzelnen Menschen findet sich in der Skala seiner religiösen Stimmungen ein Abbild der Differenzen, welche, im grossen Massstab ausgeführt, die Stufen in der Religionsgeschichte bilden. Jeder Zustand religiöser Lust hängt davon ab, dass und wieweit die Vermittlung von Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl gelungen ist, dass der Mensch sein eigen Selbst ganz an Gott hingegeben, seinen eigenen Willen ganz rückhaltlos mit dem göttlichen geeinigt hat, aber diess nicht in der dumpfen Resignation, die sich selbst verloren meint, sondern in der seligen Gewissheit, dass der Wille Gottes nur unser eigenes wahres Beste bezwecke, dass wir im Dienste Gottes unsere eigene höchste, unbedingte Befriedigung finden. So lange wir jedoch noch in einer Welt uns befinden, wo unser mit dem göttlichen Willen geeinigter Wille mannigfach gehemmt ist, und eine Natur an uns tragen, deren Triebe zum Theil mit dem göttlichen Willen nicht

---

hinaus, wenn Hase in der Dogmatik § 45–53 die Religion bestimmt als die nothwendige Lösung des Widerspruchs, welcher in der relativen Freiheit des Menschen gelegen sei.

harmoniren, so lange kann jene Lust nie zur vollendeten Seligkeit werden, sondern immer nur in der Annäherung an diese bestehen. Jeder Zustand der religiösen Unlust aber besteht darin, dass wir uns eines Widerstreits zwischen unserm Selbstgefühl und unserer Abhängigkeit, mit andern Worten zwischen unserm eigenen Willen und dem göttlichen bewusst werden, sei es nun als eines gegenwärtig noch fortdauernden oder als eines vergangenen (Kampf, Zweifel, Furcht und Kleinmuth in jenem Fall, Reue und Schuldgefühl in diesem.*) Und diesem Schmerz kann sich auch der Unfromme nicht entziehen, obgleich er es zu thun versucht dadurch, dass er sich des Abhängigkeitsgefühls ganz entschlagen will; die Abhängigkeit ist nun eben einmal faktisch vorhanden und macht sich auf Schritt und Tritt geltend als äussere und innere Schranke des selbstherrlichen Willens. Eben dieser Widerspruch der Wirklichkeit, die sich als eiserne Nothwendigkeit allenthalben zu fühlen gibt, mit einer vermeinten und gewollten Selbstherrlichkeit des im Unendlichkeitstraum schwelgenden Ich, dieser Widerspruch macht die Unseligkeit des Unfrommen aus. Freilich für denjenigen, welcher in sinnlichen Genüssen seine Freiheit zu verwirklichen sucht, macht sich (wenigstens so lange als die Genussmittel und die Genussfähigkeit dauern) diese Unseligkeit weniger fühlbar, aber eben nur desswegen, weil ihm auch das wahrhaft menschliche Selbstgefühl abhanden gekommen ist; ein Solcher steht überhaupt nicht auf der Stufe, wo das religiöse Leben erscheinen kann, sei es als Lust oder als Unlust, sondern er steht auf der untermenschlichen Daseinsstufe. Wo aber das menschliche Bewusstsein entwickelt ist in der Weise, dass das Selbstgefühl von den höhern, spezifisch menschlichen Genüssen sich am intensivsten geför-

*) Sehr schön findet sich dieser Gedanke in der mystischen Schrift: „Die deutsche Theologie", ausgeführt; z. B. heisst es dort: „Die Hölle ist der eigene Wille; wäre dieser nicht, so wäre keine Hölle und kein Teufel; der Himmel aber fängt an, wo der eigene Wille aufhört!" Nur ist dabei allerdings — entsprechend dem Geiste der Mystik — die andere Seite verkürzt, wornach der Wille in der Abhängigkeit seine Freiheit wahrt und vollendet. Diese wesentliche Ergänzung der mystischen Frömmigkeit gibt der protestantische Glaubensbegriff: fiducia, voluntas acquiescens in Deo — viva et efficax.

dert fühlt und sonach der Mensch höhere, ethische Zwecke verfolgt, da kann es gar nicht fehlen, dass nicht jener Widerspruch zwischen der in Anspruch genommenen Selbstherrlichkeit und der faktischen Beschränktheit sich schmerzlich fühlbar mache; daher die Thatsache, dass bei edleren, sittlich achtbaren Atheisten die häufigste Gemüthsstimmung eine trübe Resignation ist; bei den Stoikern äusserte sich dieselbe bekanntlich drastisch genug im Selbstmord. — Es gibt nun einmal für den zum Unendlichen geschaffenen Geist kein anderes Mittel, um aus dem Banne der Endlichkeit, in die er hineingestellt ist, zu entrinnen, als die Einkehr bei Gott; und wiederum gibt's für den endlichen Geist keine andere Rettung vor dem verzehrenden Feuer des unendlichen Gottes, als die unbedingte Hingabe an ihn, die vertrauende Liebe zu ihm!

Wir können nicht umhin, bei dieser Gelegenheit noch einmal einen Blick auf Schleiermacher zu werfen. Dass das fromme Selbstbewusstsein am Wechsel von Lust und Unlust participire, ist ein Hauptsatz auch der Schleiermacher'schen Religionsphilosophie (wie billig); aber wie erklärt er diess? Da ihm das höhere Selbstbewusstsein ein schlechthin einfaches, abstraktes ist, so kann dieses den Wechsel nicht begründen; der Grund kann somit nur liegen im Verhältniss des höhern, zum niederen, sinnlichen, gegensätzlichen Selbstbewusstsein, näher darin, dass sich das höhere nicht mit jedem Moment des niedern gleich gut verbindet, sein Hervortreten also bald leichter bald schwerer vor sich geht. Diese relative Leichtigkeit des Hervortretens ist nun aber natürlich nicht an und für sich wahrzunehmen, sondern nur durch Vergleichung mit andern Momenten, wo sie grösser oder kleiner war, und so erwächst Lust oder Unlust nicht eigentlich aus dem jeweiligen inneren Zustand an und für sich, sondern aus seinem Verhältniss zu vorangehenden Zuständen, welches nur Gegenstand der vergleichenden Reflexion sein kann. Wie wenig eine solche Erklärung der religiösen Lust oder Unlust dem wirklichen Sachverhalt gerecht wird, muss Jedem in die Augen fallen. Wenn der Fromme sich beseligt fühlt, so ist der Grund hievon keineswegs eine Reflexion darauf, dass er jetzt frömmer sei als vorher; sondern die Lust ist eine durchaus unmittelbare, aus der inneren Harmonie seines

Wesens, wie sie in diesem Moment gerade stattfindet, entsprungene. Die Reflexion auf frühere Unfrömmigkeit kann wohl seine jetzige Freude trüben und mässigen, aber nicht wird dieser Gradunterschied zwischen der vergangenen kleineren und jetzigen grösseren Frömmigkeit die Quelle seiner frommen Freude sein. Eine solche Selbstbespiegelung, ein solches Messen, wieweit die Frömmigkeit zugenommen habe, ist der gesunden Frömmigkeit durchaus fremd und zuwider. Dann ist weiter zu beachten, dass nach Schleiermachers Theorie eine vollendete Seligkeit überhaupt, der Natur der Sache nach eine Unmöglichkeit ist; sie bestünde in einer absoluten und sich stetig gleichbleibenden Leichtigkeit des Hervortretens des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls; allein bei stetig gleichbleibendem Grad wäre die vergleichende Wahrnehmung aufgehoben, würde also die Leichtigkeit nicht mehr empfunden, hörte also zwar die Unlust, zugleich aber auch die Lust der Frömmigkeit auf. Kann eine Theorie richtig sein, nach welcher die Seligkeit mit ihrer Vollendung zu Ende ist? Endlich wäre noch zu fragen, warum denn überhaupt das Hinzutreten des Abhängigkeitsbewusstseins zu einem Moment sinnlichen Selbstbewusstseins zur Lust und das Gegentheil zur Unlust werde? „Weil diess zur Vollendung des Selbstbewusstseins gehöre." Allein warum sollte denn das Selbstbewusstsein nicht auch schon dadurch vollendet sein, dass das Viele und Endliche seinen Inhalt ausmacht und die Einheit des Transscendentalen nur als der latente Grund darin mitgesetzt ist? warum soll denn dieser Grund auch in's bestimmte Bewusstsein heraustreten? Die transscendentale Einheit ist ja ohnediess immer vorhanden und auch wirksam im Erkennen sowohl als im Wollen, dort als Tendenz zur Einheit des systematischen Wissens, hier als Trieb zur Gesetzmässigkeit, wozu soll sie denn auch noch extra als Abhängigkeitsgefühl in's Bewusstsein treten und wiefern soll daraus ein Gefühl der Förderung des höhern Lebens, eine höhere Lust erwachsen? Die Antwort auf diese Fragen wird schwerlich zu geben sein und diess ist in der That für die ganze Theorie höchst fatal, weil hiebei die Nothwendigkeit und Vorzüglichkeit der Frömmigkeit überhaupt in Frage gestellt ist. Bei unserer Fassung des Wesens der Frömmigkeit

hingegen kann diese Frage sich gar nicht erst erheben, da es zum voraus klar und selbstverständlich ist, dass es für den endlichen Geist eine, ja die kardinale Lebensfrage sein muss, ob sein Grundtrieb befriedigt und der im Grunde seines Wesens wurzelnde, sein Wesen recht eigentlich konstituirende Gegensatz von Unendlichkeit und Endlichkeit, Freiheit und Abhängigkeit versöhnt werde oder nicht. — Ebenso wie den Wechsel zwischen Lust und Unlust muss Schleiermacher auch die Verschiedenheit der Religionsformen aus der verschiedenen Beziehung des höhern auf das niedere Selbstbewusstsein erklären, beziehungsweise als aus der Verschiedenheit des sinnlichen Selbstbewusstseins allein, da nur hievon auch die Verschiedenheit jener Beziehung abhängt. Die missliche Folge hievon ist aber die dass hiernach die Religionen nicht begrifflich und wesentlich sich von einander unterscheiden, sondern nur äusserlich und zufällig; es ist nicht das Gottesbewusstsein selbst, welches in verschiedenen Gestalten (verschieden nach der inneren Unterschiedenheit seiner Momente) sich verwirklichte, sondern die Verschiedenheit wird nur äusserlich an dasselbe herzugebracht durch die ihm selbst durchaus gleichgültigen, unwesentlichen Unterschiede im sinnlichen Selbstbewusstsein. Die weitere wichtige Folge davon ist dann die, dass die einzelnen Religionen sich auch nicht begrifflich erkennen und nicht mit dem Begriff der Religion messen lassen, sondern sie sind nur empirisch aufzufassen und jede in sich selbst zu würdigen; jede ist eben als individuelle Erscheinung in sich selbst, wie es in den „Reden" heisst, vollkommen; ein Stufenunterschied kann eigentlich nicht stattfinden. Dass in der Dogmatik doch ein solcher statuirt wird, wie wir später sehen werden, kann nur als Inkonsequenz bezeichnet werden; überdiess ist derselbe von so allgemeiner vager Natur, dass zwischen Judenthum und Christenthum kein spezifischer d. h. begrifflich fixirbarer Unterschied sich ergibt, und daher nur das äussere Unterscheidungsmerkmal des geschichtlichen Ursprungs und Stifters übrig bleibt. Alle diese Mängel sind vermieden bei unserer Fassung des Religionsbegriffs, aus welchem sich, wie in der Kürze angedeutet worden und später ausführlich gezeigt werden wird, die einzelnen Religionen begrifflich ableiten lassen.

Nachdem wir im Bisherigen eine materiale Bestimmung über das Wesen der Religion gegeben haben, so hat nunmehr die Frage nach der Form oder, wie man zu sagen pflegt, nach dem psychologischen Sitz der Religion in der That nur noch formale Bedeutung. Besteht das Wesen der Religion in der Befriedigung des menschlichen Grundtriebs durch Versöhnung des ihm anhaftenden Widerspruchs, so wird ihre psychologische Form keine andere sein können als die, in welcher wir überhaupt der Triebe, ihrer Befriedigung oder Nichtbefriedigung inne werden, nehmlich das Gefühl. Denn nur in Gefühlsperceptionen werden wir bekanntlich unserer Triebe inne, nicht in irgend einem gegenständlichen Erkennen, das vielmehr immer erst auf die Gefühlsperception sich richten muss, ohne diese aber vom Trieb gar nichts erfahren könnte. Näher sind es immer Lust- oder Unlustgefühle, in welchen wir eines Triebs als befriedigten oder gehemmten inne werden. Handelt es sich also in der Frömmigkeit um Befriedigung des Grundtriebs, so wird ihre unmittelbare Erscheinungsform immer auch nur in Lust- oder Unlustgefühlen bestehen; der Unterschied dieser von allen andern ist nur der, dass es sich hier nicht um endliche Triebe handelt, von deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung Sein oder Nichtsein des Menschen nicht unbedingt abhängt, sondern um den Grundtrieb, der unser Wesen konstituirt, der eben deswegen unbedingt seine Befriedigung erheischt und dessen Befriedigung darum auch eine unendliche Lebensförderung, vollkommene Lust, Seligkeit in sich schliesst. Um Seligkeit und nur um Seligkeit ist es dem Frommen als solchem zu thun.*) Seligkeit aber ist, wie Niemand leugnen wird, ein Gefühlszustand. Ausgeschlossen ist ja darum Wissen und Thun keineswegs, diess verhütet schon die Einheit des menschlichen Geistes; aber sie kommen doch nur in zweiter Linie, als Abgeleitetes in Betracht. Diess verräth sich schon daran, dass das Interesse des Frommen am Wissen wie am Thun ein wesentlich verschiedenes ist von demjenigen, welches dem Wissen oder Thun als solchen einwohnt. Theoretische

*) Man vergl. dazu Zeller „über das Wesen der Religion", Aufsatz in den theol. Jahrbüchern, 1845, p. 399.

Vorstellungen und Lehren kommen dem Frommen (als solchem, versteht sich!) nur soweit in Betracht, haben ihm nur insoweit Werth und Wahrheit, als er sich durch sie in seinem innersten Lebensgefühl, seinem Seligkeitsbedürfniss gefördert fühlt; wo das Gegentheil der Fall wäre, da wird er den einleuchtendsten theoretischen Beweisgründen das Ohr verschliessen, wie die tägliche Erfahrung nur zu oft und klar beweist. Daraus erhellt ja doch wohl, dass die Frömmigkeit einem andern Boden angehört als das Wissen. Ebenso liegt die Bedeutung des sittlichen Handelns für den Frommen nicht in dem, was dadurch zu Stande gebracht wird in der äussern sittlichen Welt, für Ueberwältigung der Natur oder für zweckgemässe Ordnung menschlicher Kräfte in der geselligen Welt; sondern darin liegt ihm sein einziger Werth, dass es aus dem Glauben hervorgegangen ist und in seinem Erfolg zur intensiven Stärkung und extensiven Verbreitung des Glaubens beitrage, kurz also in seiner Beziehung zum Religionsgefühl, als Folge und wieder als Ursache desselben. Also wird es wohl dabei sein Verbleiben haben, dass die spezifische Erscheinungsform der Frömmigkeit das Gefühl ist. Es kann nicht wohl gethan sein, diesen Satz durch Verklausulirungen und unklare Modifikationen (aus falsch angebrachter Furcht vor Einseitigkeit) wieder zurückzunehmen und auf jene unklaren Mischungen sich zurückzuziehen, über welche die Wissenschaft durch Schleiermacher hinausgeführt wurde. Nicht darin lag die Einseitigkeit des letzteren, dass er rundweg das Gefühl als Sitz der Frömmigkeit bezeichnete, sondern darin, dass er das Gefühl selbst falsch auffasste und zwar sowohl das Gefühl überhaupt als auch das religiöse insbesondere, wie wir diess oben zur Genüge dargethan haben. Uns ist es nicht der todte Indifferenzpunkt zwischen Wissen und Thun, sondern das lebendige Ich in seiner Richtung nach Innen, wo es seiner eigenen Zustände unmittelbar inne wird; und wenn die andern, nicht religiösen, Gefühle auf bestimmte einzelne Funktionen, resp. einzelne Seiten des Trieblebens gehen, so ist das religiöse Gefühl auf den Grundtrieb, auf das Centrum des Lebens gerichtet und zeigt Hemmungen und Förderungen in der Sphäre an, wo es sich unmittelbar um Sein oder Nichtsein des ganzen individuellen Wesens handelt. Auch das ist hier nicht zu be-

fürchten, dass die Frömmigkeit zur blossen Passivität werde, einem Zustand, bei welchem das freie Ich nicht als seine schöpferische Macht betheiligt wäre, wie diess allerdings bei Schleiermacher der Fall ist; uns ist ja das religiöse Gefühl nur die Erscheinungsform des Grundtriebs, der unendlichen Spontaneität unsers Ich und beruht also durch und durch auf der freien Bethätigung unsers eigenen Wesens, auf der Regsamkeit unserer Freiheit. — Will man indess das religiöse Gefühl um seines spezifischen Unterschieds von allen andern Gefühlen willen, sofern es nicht auf einzelne besondere Lebensfunktionen, sondern auf den centralen Lebenszustand geht, auch mit unterscheidendem Namen benennen, so wüsste ich keinen passenderen als den des Gemüths; denn unter diesem verstehen wir gemeinhin eben jene centrale Innerlichkeit des individuellen Geistes, das innerste Heiligthum, wohin der Mensch aus der Aussenwelt flüchtet, um bei sich selbst Einkehr zu halten, wo er die Eindrücke der Aussenwelt verarbeitet, wo die Schätze seiner Lebenserfahrung niedergelegt sind, wo wiederum die Impulse seiner Thätigkeit sich heimlich vorbereiten. Dieses Centrum des individuellen Lebens, wo der Mensch bei sich selbst zu Hause ist, ist auch die Stätte, wo er Gott findet: diess ist der Sitz der Religion.

---

2. Abschnitt.

Verhältniss der Frömmigkeit zu andern Geistesfunktionen.

---

3. Capitel.

Die Erkenntnissthätigkeit in ihrer Beziehung zur Religion.

(Glauben und Wissen.)

Die grossartige Verwirrung, welche gerade in diesem Capitel der Religionsphilosophie meistens zu herrschen pflegt, rührt vornehmlich daher, dass man unter dem Wissen, welches zum Glauben in Verhältniss gesetzt wird, von vornherein das entwickelte verstandesmässige Denken, meist sogar Philosophiren, am Ende gar noch ein bestimmtes philoso-

phischen System verstand. Diess heisst das Ende zum Anfang machen und also den wahren Sachverhalt auf den Kopf stellen, statt seinen wirklichen Verlauf genetisch zu verfolgen. Hier ist der Ort, wo wir die Hegel'sche Phänomenologie des religiösen Bewusstseins, die wir in der Wesensbestimmung der Frömmigkeit durchaus als unstatthaft abweisen mussten, wohl verwerthen können, beziehungsweise acceptiren müssen.

Die erste und für den ganzen weiteren Verlauf bedeutungsvolle Form der Erkenntnissthätigkeit (das Wort im allerweitesten Sinn genommen), in ihrer Beziehung auf die frommen Gefühlsperceptionen, ist die Einbildungskraft. Wie sie*) überhaupt die gestaltende Kraft der menschlichen Seele ist, welche schon ursprünglich die einfachsten Sinnesempfindungen in Form von Anschauungen vergegenständlicht, dann aus verschiedenen Anschauungsbildern die Gemeinbilder (Schemata) in Form der inneren Vorstellung gewinnt, so erzeugt sie auch zu den Gefühlen, in welchen sich die Triebe kundgeben, den entsprechenden Ausdruck, wodurch diese unmittelbaren Zustände zu gegenständlichen Objekten unserer Erkenntniss werden. Aber wie sie überhaupt nie den Stoff schafft, sondern immer nur gegebenen Stoff formirt, so kann sie auch die Bestimmtheiten unsers Innern, die Gefühle, nur dadurch zum Ausdruck bringen, dass sie das vorhandene Material von Vorstellungen, welches aus der äussern, sinnlichen Welt stammt, benutzt, umgestaltet, steigert, frei kombinirt. Und da diese Thätigkeit ebenso wie die ursprüngliche Veranschaulichung der Sinnesempfindungen keine bewusste und freie, sondern noch unbewusste und unwillkührliche ist, so bilden die so entstandenen Vorstellungen den unmittelbaren Reflex, insofern also auch das treueste Spiegelbild von unserm innern geistigen Leben, seinen Gefühlen, Stimmungen und Bestrebungen; nur freilich ist anderseits auch die Form dieses Bildes durchaus abhängig von der jeweiligen Beschaffenheit des Vorstellungskreises, aus welchem die bildende Einbildungskraft ihr Material entlehnt hat. Machen wir von diesen in der

*) Man vergl. hiezu u. A. Ulrici: „Gott und der Mensch", I, p. 537—69.

Psychologie allgemein anerkannten Sätzen die Anwendung auf unser Gebiet, so lässt sich leicht zum voraus ermessen, welches der Stoff sein wird, an den die Einbildungskraft die religiösen Gefühle bei ihrem ersten Auftauchen anknüpfen wird; es kann offenbar kein anderer sein als derjenige, welcher dem Menschen auf dieser ursprünglichsten Stufe der Natürlichkeit überhaupt allein zu Gebot steht, die äussere Welt, die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände und Vorgänge der Natur. Sie sind es, die nicht nur seine Neugier zuerst wecken und sein Vorstellen beschäftigen, sondern die auch durch ihre hemmende oder fördernde Einwirkung auf die von Anfang weitaus überwiegende Seite seines Daseins, auf seine Sinnlichkeit, das meiste Interesse für ihn haben. Wie wär es daher anders möglich, als dass sein Abhängigkeitsgefühl sich auf die sein Interesse in jeder Beziehung fesselnden Gegenstände und Vorgänge der Natur richtete, dass also diese Gegenstände ihm zu Göttersymbolen, diese Vorgänge zu Göttergeschichten oder Mythen wurden? Und zwar diess nicht in dem Sinn, als ob er im Naturgegenstand ein blosses lebloses Sinnbild für das von demselben getrennte Götterwesen gedacht hätte, sondern der naiven Einbildungskraft waren die Götter von ihren Symbolen unzertrennlich, denselben gewissermassen einwohnend, so dass die Wirkungen der betreffenden Naturkraft unmittelbar als Wirkungen d. h Handlungen der Götterwesen erschienen; allerdings auch wieder nicht so, dass der Gegenstand in seiner äussern sichtbaren Materialität der Gott gewesen wäre, sondern das Leben in ihm, die aus ihm wirkende Kraft wurde als besonders geistiges Wesen, als menschenähnliche Individualität vorgestellt. Wir müssen uns, um diess zu begreifen, nur vergegenwärtigen, dass dem naiven kindlichen Sinn die Natur überhaupt nicht ein Aggregat todter Dinge und ihre Vorgänge nicht Wirkungen eines mechanischen Causalzusammenhangs nach festen Gesetzen sind, sondern sie ist ihm durch und durch lebendig, beseelt; und da dem Menschen keine andere Art von Leben oder wirkender Kraft so unmittelbar gegeben und verständlich ist, wie seine eigene bewusste Lebendigkeit und wollende Kraft, so ist es ein zwar naiver aber sehr natürlicher Analogieschluss, vermöge dessen auch die Lebendigkeit der Naturkräfte als bewusstes Leben und willens-

mässiges Handeln vorgestellt wird. (Ein Beispiel hiefür können wir noch immer täglich an der Vorstellungsweise der Kinder finden.) Da nun ferner die Einbildungskraft zu individualisiren pflegt, das einzelne Besondere und Eigenthümliche immer für sich auffasst, nicht wie der Verstand auf zusammenfassende Allgemeinheit ausgeht, so sieht sie in jeder besondern Lebensäusserung der Natur auch ein besonderes wirksames d. h. handelndes Wesen oder göttliches Individuum als die spezifische Ursache jener Lebensäusserung. Diess ist der psychologische Entstehungsgrund der Mythologie und des Polytheismus der Naturreligion: Der Trieb zur Personifikation des Lebendigen, wie er der Einbildungskraft ureigenthümlich und nothwendig ist. Es darf desshalb auch diese Personifikation durchaus nicht für bewusste Erfindung oder Erdichtung durch einzelne Männer gehalten werden; es ist vielmehr nur die unbewusst dichtende Einbildungskraft, die hiebei thätig war, ebenso wie auch bei der Bildung der Sprache; ja es liegt die Annahme sogar sehr nahe, dass es ein und derselbe geistige Prozess war, durch welchen in der Urzeit der Menschheit die Elemente der Sprache und durch welchen die Elemente der Mythologie gebildet wurden*); denn beide sind Produkte der bildenden Einbildungskraft, welche, von idealem Gehalt erfüllt, denselben doch nicht anders hatte und nicht anders zum Ausdruck bringen konnte als in und durch sinnliche Formen. „Der Mythus, sagt Welker**), gehört der Zeit an, wo die Begriffe sich noch nicht ohne die Vermittlung der Phantasie dem Bewusstsein darstellten; er bildete sich nicht aus einer Idee heraus eine Thatsache, sondern unbewusst, vermittelst einer bekannten Thatsache, einen Begriff, der ohne sie gar nicht gefasst werden könnte. Er ist immer ein Ganzes, wenn auch nur als Embryo, und auf einmal gegeben oder eingegeben, im Gegensatz zu allem Gemachten und Bedachten. Der Gedanke, die Wahrnehmung innerer Verhältnisse und Gesetze, rankt sich wie eine zarte Pflanze an der äusseren Erfahrung als an einer Stütze

*) Diess ist besonders von Max Müller in den „Vorles. über die Wissenschaft der Sprache“ ausgeführt.

**) Griechische Götterlehre, I. p. 75 f.

empor; die äussere Thatsache muss das innere Verhältniss erst aufklären und so bricht erst unter der geschichtlichen Einkleidung der Gedanke hervor, tritt in und mit ihr in das Dasein; die Phantasie ist die Hebamme des Gedankens." „Dieselben Mythen, mit Reflexion ersonnen, würden Gleichnisse oder Allegorien sein, aber in der Zeit ihrer Entstehung, des Drangs und Triebs, die Natur in selbständige Götter umzuwandeln und diese in Handlung zu setzen, waren sie wie Offenbarungen und machten ihren tiefen religiösen Eindruck dadurch, dass sie noch der einzige und ein überraschender Ausdruck grosser Wahrheiten waren, dass in diesen Bildern gewisse Gedanken (Bestimmtheiten des religiösen Gemüths, würden wir lieber sagen) sich zuerst selbst erkannten oder verstanden. Der Mythus gieng im Geist auf, wie ein Keim aus dem Boden hervordringt, Inhalt und Form eins, die Geschichte eine Wahrheit."

Wir haben hiemit das Dominiren der Einbildungskraft in der ursprünglichen religiösen Erkenntnissthätigkeit an der Genesis der Mythen nachgewiesen. Diese fällt nun aber durchaus in vorgeschichtliche Zeiten; nicht nur müssen wir die Entstehung der Urmythen zurückverlegen in die unvordenklichen Zeiten der ersten menschlichen Geistesentwickelung, sondern auch die Weiterbildung der Mythen durch die epischen Volksdichtungen fällt wohl zum grössten Theil noch in vorgeschichtliche Zeitalter. Man hat daher behauptet, dass in den geschichtlichen positiven Religionen, deren Entstehung in spätere Zeiten einer entwickelten Cultur fällt, nichts derartiges wie Mythen vorkommen könne und überhaupt die Einbildungskraft keine wesentliche Rolle in dem religiösen Bewusstsein mehr spiele. Diess ist falsch und beruht auf völliger Verkennung der religiösen Psychologie*). Die Einbil-

*) Man vergl. dazu Weisse: „philosophische Dogmatik", I. pag. 93 ff.: „Auch die Religion, die in Beziehung auf den Kern ihres Inhalts den Weg der Mythenbildung verlassen hat, gibt dichterischen Sinnbildern von der Art, wie die Natur des Mythus durch sie bezeichnet wird, Raum. So bildlos auch der Begriff, das allgemeine Wesen des volksthümlichen Gottes gefasst ist: die besondern geschichtlichen Thaten dieses Gottes werden immer wieder jene individualisirende Geistesthätigkeit in Anspruch nehmen, die nur in eigener freier Produktivität dem Inhalt der religiösen Erfahrung

dungskraft ist vielmehr immer und überall die ursprüngliche und unmittelbare religiöse Bewusstseinsform und erhält sich auch fortwährend durch alle Geschichte herab als die dominirende Dolmetscherin des religiösen Gemüths in allen solchen Kreisen, wo ihr nicht durch eine bedeutende weltliche Bildung ein starkes Gegengewicht entgegengestellt wird. Vollends aber in Zeiten mächtiger religiöser Erregung, wie die Entstehung einer neuen Religion sie nothwendig mit sich führt, tritt das Interesse des objektiven Wissens, des begrifflichen Denkens und Erkennens durchaus zurück und die regsamere Einbildungskraft ist es da, die dem neuen religiösen Inhalt, der neuen Gemüthsbestimmtheit zuerst zum allgemeinverständlichen Ausdruck verhilft und ihm seine neue Form schafft durch freies Schalten mit dem vorhandenen Vorstellungsmaterial. — Was an der obigen Behauptung von der Unmöglichkeit der Mythen in historischer Zeit allein richtig ist, ist diess, dass die Formen, welche die Einbildungskraft produzirt, anderer Art sein werden in den geschichtlichen Religionen als in der vorgeschichtlichen Naturreligion. In den geschichtlichen positiven Religionen allen steht der Mensch nicht mehr auf so intimem Fuss mit der Natur, wie in der vorgeschichtlichen Zeit der Mythenbildung; er hat hier sich selbst als sin übernatürliches, geistig-sittliches Wesen erfasst und zur Natur in Gegensatz gestellt; selbstverständlicher Weise kann er daher auch sein religiöses Gefühl nicht mehr auf eine Naturgottheit beziehen, sondern nur auf eine

den Ausdruck gibt. Diesen Ausdruck aber von dem, was dadurch ausgedrückt wird, in verstandesmässiger Reflexion zu scheiden, das liegt nicht im Vermögen noch im Beruf eines Volks, das nur erst auf das innere Erlebniss der religiösen Erfahrungsthatsachen, noch nicht auf ihre Herausarbeitung zu philosophischer Wissenschaftlichkeit angewiesen ist. — War unter den heidnischen Völkern die mythologische Dichtung als Ausprägung der religiösen Erfahrung zur anschaulichen Gestalt für das Bewusstsein ein ächtes, naturwüchsiges Erzeugniss der religiösen Empfängniss- und Produktionskraft: so liegt es in dem Gesetz historischer Stetigkeit, dass die Potenzen dieser Erzeugung nicht mit einemmal zu wirken aufhören konnten, als innerhalb des religiösen Bewusstseins gegen das Prinzip mythologischer Religionsbildung jener Gegenschlag eingetreten war, welcher durch den Begriff der Offenbarung bezeichnet wird." — Wir möchten noch mehr sagen: Jene Potenzen können überhaupt nie aufhören zu wirken, weil sie psychologisch nothwendig sind.

von der Natur wesentlich verschiedene geistige und sittliche Macht. Damit sind vorneweg alle Göttermythen, wo die Gottheit selbst als ein in und mit der Natur und Menschenwelt handelndes und leidendes Naturwesen vorgestellt ist, unmöglich geworden. Es tritt hiemit an die Stelle der Göttergeschichten die heilige Geschichte oder Geschichte göttlicher Offenbarung, in welcher die Gottheit nur handelnd, nicht leidend betheiligt ist, die Veränderung also wesentlich nur auf die Seite des Endlichen, nicht aber auch in das göttliche Wesen und Leben selber hineinfällt. Allein innerhalb dieser Schranken hat nun doch wieder die Einbildungskraft den allerfreiesten Spielraum, um in der ihr eigenen Weise den religiösen Gehalt zum Ausdruck zu bringen; und so wird denn, was an und für sich ein durchaus unsinnliches, rein geistiges und in geistiger Sphäre sich vollziehendes Verhältniss zwischen endlichem und unendlichem, menschlichem und göttlichem Geiste ist, auch hier doch immer nur in der, der Einbildungskraft eigenen, Form sinnlicher Vorstellungen und einzelner, äusserlich wahrnehmbarer Akte dargestellt. Am naivsten geschieht diess noch da, wo Gott selbst in eigener Person in die sinnliche Erscheinung hereintritt, in der Theophanie, welche in den ältesten Urkunden aller geschichtlichen Religionen noch eine Hauptrolle spielt; man denke an die Gesetzgeber Zarathustra und Moses, welche ihre Offenbarungen im persönlichen sinnlichen Verkehr mit Gott erhalten. Diese Form religiöser Vorstellung haben wir als die eigentliche Mittelstufe und den Uebergang von der mythischen Göttergeschichte der Naturreligion zur Wunderlegende der geschichtlichen Religionen zu betrachten; denn sie theilt mit jener noch ganz die Vorstellung von der Gottheit als einem endlichen, sinnlich wahrnehmbaren Individuum; nur aber, dass dieses persönliche, sinnlich wahrnehmbare Auftreten hier nicht mehr die gewöhnliche Wirkungsweise Gottes, sondern nur noch eine vorübergehende Ausnahmeform bildet, wogegen er für gewöhnlich seine Offenbarung vermittelt durch untergeordnete Wesen, sei es Engel*) oder Menschen, als

*) Eine sehr interessante Erscheinung bietet in dieser Beziehung der mosaische Pentateuch, indem sich hier oft in einer und der-

durch seine Organe und Boten (ἀγγελοι). Und letzteres wird nun bei fortschreitender Entwickelung des religiösen Bewusstseins die regelmässige und einzige Art göttlichen Wirkens; aber auch hier noch muss sich die Einbildungskraft das Innerlich-Geistige veranschaulichen in Form eines äussern, sinnfälligen Vorgangs; nur wird derselbe wesentlich anderer Art sein, als die Vorgänge in den Göttermythen. Während nehmlich in der Naturreligion das Aeusserliche, in welchem das Wirken der Naturgötter zur Erscheinung kommt, eben nichts anderes als die regelmässigen Naturvorgänge selbst sind, so muss es jetzt, da der menschliche Geist sich zur Natur in Gegensatz gestellt hat, umgekehrt ein irregulärer, dem gewöhnlichen Naturlauf zuwidergehender Vorgang d. h. ein Wunder sein, worin die Einbildungskraft das Wirken des übernatürlichen Gottes innerhalb der Sinnenwelt sich anschaulich macht. Die Wunderlegende ist also in den geschichtlichen Religionen (und sie kommt in allen diesen gleichmässig vor) ganz das, was in der Naturreligion der Göttermythus ist*): nehmlich die unwillkührliche Form, in welcher die Einbildungskraft die lebendige Beziehung auf Gott sich äusserlich anschaulich macht. Dort sind es die Naturgötter, deren Wirken in den Naturvorgängen selbst unmittelbar angeschaut wird; hier ist's die übernatürliche Gottheit, deren Wirken nur in einem übernatürlichen Vorgang oder Wunder angeschaut werden kann, vorausgesetzt dass es überhaupt einmal äusserlich sinnlich angeschaut werden soll; und da nun eben diese Anschauungsweise die

selben Stelle (z. B. 1 Mos. 18, 20 — 19, 20. 2 Mos. 13, 21 — 14, 19. Cap. 32—33.) ein eigenthümliches Schwanken zwischen Theophanie und Angelophanie zeigt, welches den Erklärern nicht wenig Schwierigkeiten bereitet. Wir erblicken darin Spuren eines Kampfes zwischen einem niedern, noch mehr an die Naturreligion und ihre Mythen anstreifenden, und einem höheren, rein geistigen Gottesbegriff.

*) cf. Weisse a. a. O.: „Die Einmischung mythologischer Dichtung; dieses Bedürfniss, dem Unaussprechlichen in den Thatsachen religiöser Erfahrung, die als geschichtliche Thaten der Gottheit erfasst werden sollen, durch dichtende Phantasie einen sinnbildlichen Ausdruck zu geben, erklärt uns den allgemeinen Charakter religiöser Wundergeschichten." — cf. überdiess die weiter unten anzuführende Stelle aus Rothe's „theol. Ethik", II, pag. 397.

der Einbildungskraft wesentliche und nothwendige ist, so erklärt sich hieraus höchst einfach die Thatsache, dass in allen geschichtlichen Religionen Wunder vorkommen, d. h. als geschehen vorgestellt und geglaubt werden.

Neben dem Wunderglauben, in welchem die religiöse Erkenntnissthätigkeit sich noch wesentlich nur durch die Einbildungskraft vollzieht und zu ihrem idealen Inhalt sich anschauend verhält, steht nun weiterhin die Glaubens-Lehre, welche nicht mehr bei vereinzelten anschaubaren Vorgängen der Vergangenheit stehen bleibt, sondern aus diesen die Vorstellungen allgemeiner und dauernder Verhältnisse heraushebt (z. B. aus dem Wunder des übernatürlichen Lebensanfangs Jesu die Vorstellung seiner ewigen Gottessohnschaft; aus dem einmaligen Sündenfall Adams die Vorstellung der Erbsünde und dergleichen). Die Vorstellung steht zwar höher als die Anschauung; sie hat den Gedanken schon mehr in seiner Allgemeinheit erfasst; doch aber kann auch sie von der sinnlichen Form noch nicht lassen; sie schwebt, wie Hegel treffend sagt, in einer unbestimmten Mitte zwischen Gedanken und sinnlicher Anschauung; daher sind in ihr die Bestimmungen des Gedankens zwar vorhanden, aber in die Form der Aeusserlichkeit und Zufälligkeit gefasst. Wir wollen dafür naheliegende Beispiele anführen. Wir setzen als zugestanden voraus, dass das Christenthum die Religion der Versöhnung ist in dem Sinn, dass in ihm Selbstheit und Abhängigkeit oder menschlicher und göttlicher Wille, die vorher im Gegensatz zu einander standen, zur inneren Einheit kommen. Dieses allgemeine und wesentliche, im Begriff der Religion selbst geforderte, in der religiösen Anlage begründete und durch die Religionsgeschichte sich verwirklichende Verhältniss drückt die Glaubensvorstellnng so aus, dass durch das einmalige äussere Faktum des Todes Jesu eine vorher bestehende Feindschaft Gottes gegen die Menschen aufgehoben, Gott durch das stellvertretende Leiden Jesu begütigt, und so eine Versöhnung hergestellt worden sei, die nunmehr Allen zu gute komme, welche den Glauben an diess Faktum und seine Bedeutung haben. Derselbe Gedanke, dass in der vollendeten Religion, im Christenthum, der Mensch zur Einigung mit Gott komme, wird auch schon an

die Person Jesu angeknüpft in der Vorstellung von einer ausserordentlichen und unbegreiflichen Verbindung seiner menschlichen Natur mit einer göttlichen, des zeitlichgewordenen Mariensohns mit einem vorzeitlich schon existirenden Gottessohn. Eben an diesem Beispiel zeigt sich aber auch, wie diese Glaubensvorstellungen, die den wahren Inhalt in eine unangemessene Form kleiden, eben um dieser letztern willen mit einander selbst in Widerspruch gerathen. Was wesentlich dem Tod Jesu seinen unendlichen Werth als Sühnemittel Gott gegenüber geben soll, ist nach der Glaubensvorstellung das, dass er nicht ein Mensch, sondern ein menschgewordener Gott ist; also hat er auch nicht als Mensch, sondern als Gott gelitten; aber eben Leiden und Sterben sind Prädikate, die für ein göttliches Wesen schlechterdings nicht passen; so geräth hier die Glaubensvorstellung mit sich selbst in einen der Sache nach offenbar unlösbaren Konflikt. Diese Eigenthümlichkeit der Glaubensvorstellung, dass sie ein allgemeines und wesentliches Verhältniss (z. B. zwischen Gott und Mensch) an ein einzelnes und insofern immer zufälliges Ereigniss anknüpft und durch dieses bedingt sein lässt, sucht das vorstellende Bewusstsein nun freilich selbst wieder zu korrigiren dadurch, dass es neben das einmalige äussere Faktum ein fortgehendes inneres, ideales Geschehen gesetzt wissen will; z. B. im Stifter des Christenthums ist Gott vor Zeiten einmal auf äusserlich-sinnliche Weise als Mensch geboren worden, aber er soll auch in den Christen allen jederzeit auf innerlich-geistige Weise als der Geistesmensch, als der neue Adam geboren werden; oder: Jesus hat die Versöhnung der Menschen mit Gott vor Zeiten einmal bewerkstelligt durch seinen leiblichen Tod, aber wir alle sollen immerfort die Versöhnung an uns verwirklichen durch den geistigen Tod des alten Menschen, durch Hingabe des selbstischen Willens an Gott. In diesem Nebeneinander des einmaligen äusserlich-sinnlichen und des fortgehenden innerlich-geistigen Geschehens verräth sich auf's klarste der Charakter der religiösen Vorstellung, wie sie zwischen der Geistigkeit des religiösen Inhalts und der Sinnlichkeit seiner Form in der Mitte schwebt, ohne vom einen oder vom andern lassen zu können.

Diese im Wesen der religiösen Vorstellung liegende Inkoncinnität wird nun solange nicht oder doch kaum bemerkt, als es sich noch darum handelt, für den idealen Gehalt irgend eine Form zu finden, um sich und Andern denselben zum Bewusstsein zu bringen, solange also der religiöse Geist noch mit der Erzeugung von Glaubenslehren beschäftigt ist — eine Thätigkeit, bei welcher die Religion noch ganz unter dem dominirenden Einfluss der Einbildungskraft steht. Sobald aber dieses Geschäft zu seinem Ziel gekommen, sobald eine gehörige Fülle von Vorstellungen als die Ausdrucksform für den im Gemüth gegebenen Inhalt produzirt ist, so beginnt sofort die Reflexion sich von der Herrschaft der Einbildungskraft zu emanzipiren, das Denken erinnert sich seiner eigenen, logischen Gesetze und sucht nun mittelst dieser die vorhandenen Vorstellungen selbständig zu verarbeiten; und zwar zunächst nur formal, denn die materiale Wahrheit der Glaubensvorstellungen bildet die noch unbefangene Voraussetzung, von welcher die Reflexion ausgeht So sucht denn also der reflektirende Verstand die mannigfaltigen einzelnen Glaubensvorstellungen, die er als gegebene vorfindet, zu kombiniren, ihre gegenseitigen Beziehungen nachzuweisen, die auffälligsten Widersprüche auszugleichen und zu vermitteln, kurz formale Wahrheit herzustellen. Wenn etwa auch die dogmatische Reflexion sich anheischig macht, die Vorstellungen als wahr zu beweisen, ist's doch wieder nur in dem formalen Sinn gemeint, dass ihre logische Denkbarkeit d. h. Freiheit von logischen Widersprüchen und Unmöglichkeiten aufgezeigt werde. Solange die Reflexion in ihrem Objekt noch so befangen ist, dass ihr die Wahrheit desselben a priori feststeht, kann sie selbstverständlich einen materialen Beweis nicht zulassen, denn dieser würde ja voraussetzen, dass das Subjekt sich ausserhalb der vorgefundenen Vorstellung stelle, ihr frei und unbefangen gegenüberstehe und ein höheres Kriterium der Wahrheit besitze, als eben die zu beweisende Vorstellung, während doch ex hypothesi alle Wahrheit eben nur in der Glaubensvorstellung selbst eingeschlossen ist. Wir finden daher auf diesem Standpunkt der formalen Bearbeitung der material feststehenden Glaubensvorstellungen oder der scholastischen Dogmatik überall

gleichmässig die entschiedene Zurückweisung aller materialen Beweise und Begründungen der Glaubenslehren und Beschränkung auf blosse Nachweisung der formal logischen Widerspruchslosigkeit. Dieses dienende Verhältniss des reflektirenden Verstandes zur Glaubensvorstellung ist nun aber freilich nur solange möglich, als das Denken keinen ernstlichen Anspruch auf objektive Wahrheit macht, d. h. als es auf sich selbst verzichtet. Sobald dagegen das Denken zum Bewusstsein seiner selbst und seines eigenen Rechts erstarkt ist, so muss sich nothwendig auch sein Verhältniss zur Glaubensvorstellung ändern; die Reflexion wird sich dann nicht mehr unbefangen innerhalb des feststehenden Kreises einer fixirten Glaubenslehre bewegen, mit dem guten Glauben, dass in ihr und nur in ihr die unbedingte Wahrheit liege, sondern sie wird anfangen, ihren Standpunkt ausserhalb derselben zu nehmen, im sogenannten weltlichen oder natürlichen Wissen. An sich ist schon diess ein verhängnissvoller Schritt, der den Bruch mit dem Dogma als unfehlbare Konsequenz nach sich ziehen muss; denn das weltliche Wissen ist auf durchaus anderem Boden erwachsen, als die religiöse Vorstellung; dort herrscht das gesetzmässige Denken mit dem Interesse der objektiven Wahrheit, die Glaubenslehren aber sind, wie wir sahen, unter der Herrschaft der Einbildungskraft entstanden, deren Interesse ganz nur in dem Bedürfniss lag, die religiöse Gemüthsbestimmtheit zum Ausdruck zu bringen in irgend welcher verständlichen Form; dort ist das Wissen Selbstzweck, hier ist die Theorie nur Symbol der Gemüthsbestimmtheit und dienendes Mittel für ihre Aeusserung. Dass diese Grundverschiedenheit beider Gebiete nach Ursprung und Bedeutung zu einem radikalen Bruch führen muss, liegt auf der Hand; aber was in der Konsequenz liegt, kommt darum nicht auch gleich von Anfang zum bestimmten klaren Bewusstsein. Vielmehr versucht es das Denken zunächst noch mit einem Kompromiss zwischen beiden Standpunkten: es hält fest an seiner eigenen Berechtigung innerhalb des natürlichen Wissens, gesteht aber zu, dass dieses Wissen nicht zureichend sei in Dingen, welche die Religion, die Seligkeit angehen, dass es somit auf diesem Gebiet der Ergänzung durch ein höheres Wissen bedürfe, das

ihm von aussen gegeben sein müsse, und dieses höhere Wissen findet es dann eben in der feststehenden Glaubensvorstellung; die eigenthümliche Form der letzten, wornach sie von keinem Denken zu erfinden oder auch nur nachzukonstruiren ist, lässt sie als etwas unmittelbar gegebenes oder eingegebenes erscheinen; und weil sie einen religiös wahren Gehalt in sich birgt, kann ihr Ursprung nur in Gott selbst gesucht werden.

Es unterwirft sich nun also das Denken freiwillig dem Dogma als einer höheren Autorität, einer Quelle von höheren Wahrheiten, die ihm selbst ebenso unerreichbar als unentbehrlich und somit einfach ohne Beurtheilung im Einzelnen auf Treu und Glauben anzunehmen seien. Diess der Standpunkt des Supranaturalismus (im engeren geschichtlichen Sinn, wornach er von der naiven Orthodoxie wohl zu unterscheiden ist!). Seine Eigenthümlichkeit besteht also darin, dass hier das Denken einerseits sich für autonom und für die höchste Instanz in Fragen nach Wahrheit und Unwahrheit erklärt, andererseits aber auf diese seine richterliche Autorität verzichtet durch denselben Akt, durch welchen es sich als Richter aufwirft; es behauptet, sich nur demjenigen Glauben unterwerfen zu wollen, welchen es aus rein vernünftigen Gründen als höhere Wahrheit erkannt habe, und nur darum, weil es ihn dafür erkannt habe, und will sonach darüber richten, was höhere Wahrheit sei oder nicht sei; aber indem es nun dem Dogma als solcher vorgeblichen höheren Wahrheit sich unterwirft, verzichtet es darauf, die Beurtheilung im Einzelnen durchzuführen; es nimmt die ganze Glaubenssumme en bloc an, wobei alles Einzelne unbesehen passirt; und doch könnte die theoretische Ueberzeugung von der Wahrheit des Ganzen offenbar nur aus eingehender Prüfung alles Einzelnen resultiren! Diese Halbheit kann sich natürlich nicht auf die Dauer halten*); die Macht des Den-

*) Man vergl. dazu Strauss: Glaubenslehre I, p. 347: „Die Bündigkeit dieser Synthese von Vernunftglauben und Offenbarungsglauben müsste darauf beruhen, dass das menschliche Erkenntnissvermögen zwar zur Beurtheilung der Kriterien, nicht aber des Inhalts einer Offenbarung kompetent wäre. Der Mensch müsste zwar im Stande sein, mit Sicherheit zu erkennen, dass die biblischen Bücher ächt seien, ihre Erzählungen von Wundern u. dergl. weder auf Selbsttäuschung der Be-

kens dringt immer weiter auch in das Materiale der Glaubenslehre ein; das weltliche Wissen, Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft, sittliches Bewusstsein und allgemein humane Cultur will nicht mehr bloss in den Vorhöfen, sondern im eigentlichen Heiligthum der Dogmatik selbst seine Stimme geltend machen, in jenen Artikeln des Glaubens, welche noch der Supranaturalismus als höhere, übervernünftige Wahrheit gelten liess und damit über alle Kritik hinausstellte. Hiemit geht der Supranaturalismus über in Rationalismus. Dieser theilt mit jenem vorerst noch die Voraussetzung, in den überlieferten Glaubenslehren ein Produkt der Offenbarung vor sich zu haben, aber leugnet im Gegensatz zu jenem, dass diess Offenbarungsprodukt übervernünftige, dem menschlichen Denken und Begreifen unzugängliche Bestandtheile enthalten dürfe; vielmehr müsse der geoffenbarte Glaube dem Inhalt nach ganz identisch sein mit den reinen Vernunftwahrheiten und könne nur durch die Form sich unterscheiden, sofern durch Offenbarung die Vernunftwahrheiten früher und leichter dem Menschengeschlecht erschlossen worden seien, als dieses ohne sie von selber darauf gekommen wäre. Wenn nun aber eben doch unter den Glaubenslehren Vieles sich fand, was dem Denken schlechthin unzugänglich blieb, wie half sich da der Rationalismus über den Widerspruch der Theorie mit der Wirklichkeit hinweg? Einfach dadurch, dass er unter den Glaubenslehren selbst eine Sichtung und Scheidung vornahm und alle diejenigen, welche seinem gebildeten Verstand und Geschmack nicht konvenirten, für eine unwesentliche Zuthat zur Hauptsache, zu den reinen Vernunftwahrheiten erklärte. Aber hiebei musste sich bald zeigen, dass diess quantitative Ausscheiden eine Unmöglichkeit sei, weil in der Dogmatik die einzelnen Vorstel-

---

theiligten, noch auf unsicherer Ueberlieferung beruhen, und dass ihr Inhalt unmöglich aus menschlicher Vernunft geschöpft sein könne. Aber ob dieser Inhalt an sich, z. B. Lehre von Trinität und Menschwerdung Gottes, von Erbsünde und Versöhnung, wahr sein könne oder nicht, darüber sich ein Urtheil zu bilden, dazu müsste der menschliche Geist nicht im Stande sein. In Wahrheit findet aber hievon das gerade Gegentheil statt.“ — Uebrigens ist zu diesen Parthieen auch der 3. Abschnitt des 2. Theils, die Lehre von der Offenbarung, zu vergleichen.

lungen so zusammenhängen, dass man entweder die ganze Dogmatik fallen lassen oder sie ganz annehmen musste; es wurde namentlich auch diess mit Recht vom Supranaturalismus entgegnet, dass die ausgeschiedenen Artikel (Menschwerdung und Versöhnung) keineswegs das unwesentliche Beiwerk sondern in Wahrheit recht eigentlich das Centrum und den Angelpunkt der Glaubenslehre bilden. Man konnte sich also rationalistischer Seits nicht verhehlen, dass jene mechanische Abfindung mit dem Dogma unthunlich sei; der seiner selbst gewiss gewordene Verstand liess noch den letzten Rest supranaturalistischen Glaubens, die Voraussetzung des Offenbarungscharakters der Glaubenslehren fallen und so vollendete sich im reinen (naturalistischen) Rationalismus der Bruch zwischen Reflexion und Glaubensvorstellung, wie ihn schon der Supranaturalismus als Keim in sich getragen hatte. Das Denken, welches auf dem Standpunkt der scholastischen Glaubenswissenschaft des guten Glaubens gelebt hatte, im Dogma die ganze und reine Wahrheit zu haben, war jetzt dahin gekommen, dass es daran verzweifelte, im Dogma irgend welche Wahrheit zu finden.

Bei diesem Schiffbruch der Glaubensvorstellung ist die religiöse Mystik der rettende Kahn, welcher den Glauben selbst und sein unveräusserliches Recht hindurchrettet durch die Sturmfluthen der zerstörenden Kritik. Die Mystik betont überall die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens als die Hauptsache in der Religion; die Vermittlungen des Wissens dagegen hält sie nicht nur einfach für werthlos, sondern will sie namentlich vom religösen Gebiet fern halten. Dadurch bildet sie einen heilsamen Gegendruck gegen den orthodoxen Dogmatismus; dem starren Formelwesen und todten Formelglauben des letzteren stellt sie die Lebendigkeit und innere Wahrheit des „Herzensglaubens“ gegenüber; und darin hat sie ihr Recht und ihre grosse geschichtliche Bedeutung. Aber in ihrer Exklusivität gegen alles und jedes vermittelte Wissen verfällt sie in den dem Dogmatismus entgegengesetzten Fehler: hatte dieser den Glauben in der Glaubensvorstellung aufgehen lassen und damit ihn veräusserlicht, mechanisirt, so lässt umgekehrt die Mystik das Wissen vom Glauben, die Theologie, aufgehen im unmittelbaren Glauben des Herzens und

beraubt sie damit der Klarheit der objektiven Erkenntniss. So pflegt man z. B. in pietistischen Kreisen zu hören: „Die Theologie ist nicht Verstandessache, sondern Herzenssache.“ Da liegt offenbar eine Verwechselung zu Grund von Theologie oder Wissenschaft des Glaubens mit dem Glauben selbst; letzterer ist freilich Herzenssache, aber die Glaubenswissenschaft ist so gut wie jede andere Wissenschaft Verstandessache, Sache des vermittelten klaren Denkens. Dass nun die Mystik vom letztern, in seiner Reinheit und wissenschaftlichen Schärfe, nichts wissen will, das rächt sich an ihr selber wieder dadurch, dass sie dafür in der unreinen, inadäquaten Form der Vorstellung gefangen bleibt; die Leerheit ihres unmittelbaren Herzensglaubens an bestimmtem konkretem Inhalt nöthigt sie, bei der prinzipiell von ihr selbst eigentlich verworfenen Dogmatik doch wieder ihren Halt und ihre Erfüllung zu suchen. So wird die Mystik, trotz ihrer prinzipiellen Geringschätzung der scholastischen Formeln, doch immer wieder zur Genossin der Orthodoxie, wie diess die Geschichte des Pietismus auf's klarste lehrt. Das aber bleibt immerhin das geschichtlich bedeutsame Verdienst der Mystik, dass sie durch Uebergangszeiten, wo die Autorität der traditionellen Glaubensvorstellung erschüttert und doch noch kein neues Wissen vom Glauben vorhanden ist, den Glauben selber hindurchrettet, eingeschlossen in der Innerlichkeit des frommen Gemüths. Wenn dann das Denken den kritischen Prozess vollendet hat, dessen Vollziehung eben die Aufgabe des reflektirenden Verstandes im Rationalismus ist, so muss es nothwendig gewahr werden, dass nach Aufhebung aller Glaubensvorstellungen doch der Glaube selber, wie er in der Mystik als unmittelbares Leben erscheint, noch nicht auch damit aufgehoben ist, — dass also der Glaube selber etwas spezifisch anderes ist, als die Glaubensvorstellung. Und damit erwächst nun erst dem Denken die positive Aufgabe, nun auch den Glauben selber in seiner Innerlichkeit und Unmittelbarkeit erkennen zu lernen. Hiezu reicht aber diejenige Art des Denkens, die Verstandesreflexion in der Form, wie wir sie bisher kennen gelernt haben (als orthodoxe im scholastischen Dogmatismus, als halborthodoxe im Supranaturalismus und als heterodoxe oder negativ-kritische im Rationalismus),

nicht mehr aus. Die Verstandesreflexion ist auf äusserlich gegebene Objekte gerichtet und besteht darin, diese in ihrer Bestimmtheit und ihrem Zusammenhang zu erkennen, sie ist die Thätigkeit des Unterscheidens und Beziehens auf einander. Der Glaube aber ist kein äusseres Objekt, sondern ein inneres; soll er erkannt werden, so muss der denkende Geist aus seinem äusserlichen Verhältniss zu den Objekten sich in die Innerlichkeit wenden, die Reflexion auf's Objekt (auf's äusserlich gegebene Ding) muss zur Reflexion auf's eigene Selbst, zur Selbstanschauung oder zur „Spekulation" werden. Den geschichtlichen Uebergang bilden Kant und Jakobi.

Die Reflexion hatte in der Aufklärungs-Philosophie des gesunden Menschenverstandes allen objektiven Glaubensinhalt aufgelöst und nur sich selber als die absolute Autorität gelten lassen. Es war konsequent, dass sie jetzt auch gegen sich selber sich wandte und über sich selbst das Gericht vollzog durch das Eingeständniss ihrer Beschränktheit und ihres Unvermögens, auf dem Wege des Syllogismus mittelst der endlichen raum-zeitlichen Categorien das Unendliche zu erreichen. Nachdem aber der kritische Prozess bis zur Leugnung der Erkennbarkeit des Transscendenten fortgeschritten war, erhob sich auf dem Grund dieser gänzlichen Zerstörung alles Dogmatismus eine neue Position, die den Ansatz zur spekulativen Wiedereroberung des durch die Reflexion verlorenen transscendenten Terrains abgab. Das Unendliche, indem es dem vermittelten (syllogistischen) Wissen der Reflexion entrückt ward, wurde nun in das Subjekt selbst hereingezogen als ein unmittelbar Gegebenes und unmittelbar zu Wissendes; sei es nun als Bewusstsein des unendlichen Sollens — Kant, oder als Bewusstsein des unendlichen Seins, der Freiheit und Geistigkeit als eines unmittelbaren göttlichen Lebens in uns — Jakobi. Vom Boden des moralischen Bewusstseins aus, welches er um seiner Unmittelbarkeit willen geradezu als „moralischen Glauben" bezeichnete, wusste Kant nicht nur, wie wir oben gesehen haben, Gott und Unsterblichkeit wieder zu gewinnen, sondern auch die spezifisch christlichen Dogmen von Erbsünde und Versöhnung und von der Gottheit Christi wusste er auf moralischem Wege zu rekonstruiren, indem er sie zu Symbolen sittlicher Begriffe und Verhältnisse umdeutete.

Damit war jedenfalls dem rein negativen Rationalismus gegenüber schon ein Bedeutendes gewonnen; es war zur Anerkennung gebracht, dass das Dogma nicht, wie jener meinte, rein inhaltslos sei, sondern dass es Wahrheit enthalte. Freilich wusste Kant diesen Wahrheitsgehalt mit der Form des Dogmas noch nicht innerlich zu vermitteln; wie ja in seiner Erkenntnisstheorie überhaupt das „Ding-ansich" und die Erscheinung nicht innerlich zusammenhängen, sondern die Erscheinung das Ding-ansich ausser sich hat und daher ansich selbst wahrheitsloser Schein ist, der das Wesen vielmehr verbirgt als offenbart, so ist ihm auch das moralische Wesen des Dogmas zu seiner gegebenen Erscheinungsform in keiner inneren Beziehung und darum kann er in der letztern doch zuletzt nichts anderes sehen als einen werthlosen „statutarischen Kirchenglauben", der nicht besser ist als eigentlicher „Afterglauben". Die gleiche ablehnende Stellung zum kirchlichen Glauben nahm auch Jakobi ein, so sehr er auch den Glauben im Allgemeinen d. h. das unmittelbare Wissen im Gegensatz zu allem vermittelten und syllogistischen Wissen für die einzige Erkenntnissart des Uebersinnlichen erklärte. Jakobi wollte im Bewusstsein der Freiheit, sofern sie Erhabenheit über den Naturzusammenhang, Geistigkeit, ist, zugleich schon die unmittelbare Gewissheit von einem übernatürlichen persönlichen Gott haben. Aber sofern in jenem Bewusstsein der eigenen Geistigkeit unmittelbar auch das Wissen von Gott gegeben sein sollte, so war durch diese Unmittelbarkeit jedes Verhältniss zwischen menschlichem und göttlichem Geiste ausgeschlossen, und damit war auch für die Religion kein Raum gelassen; denn die Religion bewegt sich im Verhältniss zwischen Endlichem und Unendlichem, Mensch und Gott, jedes Verhältniss aber setzt Vermittlung oder Beziehung von Unterschiedenem voraus. Es ist desshalb, so paradox es zunächst klingt, doch nicht unrichtig, wenn man schon gesagt hat,*) der Gott Jakobi's sei im Grunde nur die Objektivirung des absoluten Freiheitsbewusstseins des Menschen selber und das unmittelbare Wissen Jakobi's nur eine andere Form der unmittelbaren praktischen Vernunft Kant's, dieses innerlich

*) s. C. Schwarz, „Wesen der Religion", II. p. 76 f.

gegebenen und nicht weiter erklärbaren Freiheits- und Pflichtgefühls. Daher erklärt es sich auch, dass Jakobi das, was er „Glauben" nennt, d. h. sein unmittelbares Geistes- oder Gottesbewusstsein, in keiner Weise zu entwickeln oder auch nur näher zu bestimmen und zu andern Bestimmtheiten des Bewusstseins in ein positives Verhältniss zu setzen vermag. Entwickelung und Bestimmung ist nur da möglich, wo Vermittlung, Verhältniss, Beziehung im Unterschied stattfindet; das schlechthin Unmittelbare ist auch das schlechthin Unbestimmte und Unbestimmbare. Alles Bestimmtsein fiel für Jakobi nur auf die Seite des Endlichen und Natürlichen; daher kam er nicht hinaus über den Gegensatz zwischen einem Gott, der zwar unmittelbar gewiss, aber auch durchaus nicht Gegenstand eines bestimmten klaren Wissens, der Erkenntniss, ist, also zwischen einem schlechthin abstrakten Gott einerseits und andererseits einer Welt, die zwar durch und durch bestimmt und Gegenstand des verständigen Wissens und Begreifens, aber auch schlechthin nur endlich, schlechthin gottlos ist. Und dieser Gegensatz reflektirt sich in dem psychologischen Dualismus von Vernunft und Verstand; jene ein unmittelbares Wissen der Freiheit und eines freien Gottes, aber auch blosses unmittelbares Wissen ohne Beweis und Erklärung, blosse Versicherung; der Verstand dagegen vermitteltes Wissen, Erkennen des Causalzusammenhangs in der Welt, systematisch geschlossene Wissenschaft, aber auch durch und durch atheistisch und naturalistisch. Dass hiebei von einer Rekonstruktion des christlichen Glaubens aus der Tiefe des gläubigen Selbstbewusstseins heraus keine Rede sein konnte, ist selbstverständlich; eine solche setzt ja eben ein Wissen vom Glauben voraus. Es ist eigentlich nur halb wahr, wenn Jakobi sagt, mit dem Herzen sei er ein Christ, mit dem Verstande ein Heide. Er möchte wohl mit dem Herzen ein Christ sein, ist es aber nicht, sondern bleibt bei dem allgemeinen Trieb nach Uebernatürlichem und nach Gemeinschaft mit demselben stehen, ohne es wirklich zu erreichen.*) So steht also die Philosophie des unmittelbaren Wissens in der Mitte zwischen der Negation der Verstandesreflexion und der positiven (rekonstruirenden (Spekulation, aber sie bleibt noch auf der

*) Man vergl. dazu Baur, Gesch. des 19. Jahrh. p. 81.

Schwelle der letztern stehen, ohne ihr wirklich schon anzugehören. Sie hat den richtigen Weg wohl angedeutet: dass der Glaube nicht in der äusserlichen Objektivität der Glaubensvorstellung, sondern in der Innerlichkeit des frommen Gemüths gesucht werden müsse; aber sie erkennt noch nicht, dass dieser innerliche Glaube doch sehr wohl sich bestimmen und für das gegenständliche Wissen aufschliessen lässt.

Den entscheidenden Schritt hat erst Schleiermacher gethan. Er schreibt einmal an Jakobi:*) „Wenn auch Verstand und Gefühl verschiedene Richtungen sind, so stehen sie doch in keinem Gegensatz zu einander; sie müssen in der Einheit des Selbstbewusstseins selbst auch eins sein; es sind nur die beiden Brennpunkte meiner eigenen Ellipse.“ Damit ist der Standpunkt der spekulativen Theologie genau bezeichnet: sie versöhnt Glauben und Wissen, indem sie auf ihren gemeinschaftlichen Grund, das Selbstbewusstsein, zurückgeht; daher ist hier der Glaube nicht mehr das Unbestimmte und Unbestimmbare wie bei Jakobi, sondern durch Reflexion auf das Wesen des Selbstbewusstseins, also ganz philosophisch deducirt und bestimmt beschrieben. Und insofern als der christliche Glaube doch auch nur eine bestimmte Art des Glaubens überhaupt ist, insofern ist dann auch das Christenthum philosophisch erkennbar. Daher sagt denn auch Schleiermacher, das Christenthum sei nichts schlechthin Uebervernünftiges; zwar sei es nicht aus der Allen gemeinsamen Vernunft zu erkennen (natürlich nicht; sofern diese eben nur die niederste Verwirklichung der menschheitlichen Vernunft überhaupt wäre!); aber mit der höchsten Steigerung der menschlichen Vernunft sei der christliche Geist identisch; schon dadurch, dass im Christenthum ein Mangel des natürlichen Selbstbewusstseins befriedigt gefühlt werde, erweise sich dasselbe als die Erfüllung und Vollendung des Natürlichen, als das höchste menschlich-Vernünftige. Gleichwohl sagt nun auch Schleiermacher im selben Zusammenhang wieder: das Christenthum sei nur formell vernünftig, materiell aber unvernünftig; die wissenschaftliche Auffassung desselben in der Dogmatik bestehe nur im dialektischen Charakter

*) „Schleiermacher's Leben in Briefen“, II, 342.

der Sprache und der systematischen Anordnung der Sätze, unterscheide sich also nur formell vom dichterischen und rednerischen Ausdruck d. h. von der Glaubensvorstellung. Begründen aber und ableiten könne man das Christenthum in keiner Weise, sondern seine Grundthatsache müsse einfach postulirt und dann die verschiedenen Modifikationen derselben, wie sie im empirischen frommen Bewusstsein sich vorfinden, systematisirt werden. Als Grund dafür wird angegeben, dass die christliche Frömmigkeit eine eigenthümliche Bestimmtheit des Selbstbewusstseins ausmache; daher könne es, wie auch sonst alles Eigenthümliche und Einzelne, nicht aus der bei Allen gleichmässigen Vernunft abgeleitet werden; es sei also etwas in der inneren Erfahrung einfach Gegebenes, das sich nur durch die anschauen-wollende Liebe erfassen lasse. So bestechend dieser Satz klingt, so beweist er doch nicht, was er soll, da er 2 verschiedene Gesichtspunkte vermengt. Allerdings ist nehmlich das Christenthum als konkretes Leben nicht durch abstraktes, rein formelles Denken a priori zu erfinden (wie der Rationalismus meinte); aber folgt denn daraus auch gleich das Weitere, dass es überhaupt durch kein Denken zu erkennen, überhaupt nicht begrifflich zu definiren, überhaupt nicht aus einem Prinzip zu reproduziren sei? Wenn doch Schleiermacher selber das Christenthum für die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft (im weitern Sinn mit Inbegriff des Gefühls) erklärt, muss es dann nicht auch aus dem Wesen derselben erklärt, begriffen, ja durch nachträgliche Reproduktion sogar streng begrifflich deducirt werden können? Schleiermacher streift an diesen Gedanken an, wenn er einmal*) die Frage aufwirft: ob sich nicht doch das Christenthum als eigenthümliche Glaubensform sicher stellen und in gewissem Sinne konstruiren liesse, wenn nachgewiesen würde, dass die Erlösung, wo sie durch eine befreiende That faktisch in ein Glaubensgebiet einträte, nothwendig zum centralen Prinzip innerhalb dieses Gebiets werden müsste, d. h. wenn sich die Erlösung (in dem von ihm gemeinten Sinn) als Centrum und Vollendungsform der Religion nachweisen liesse. Er verneint nun aber

*) Glaubenslehre §. 11, Zusatz.

diese Frage auf's bestimmteste, und zwar aus dem doppelten Grunde: 1) weil die centrale Bedeutung der Erlösung überhaupt, und 2) weil das Verwirklichtsein derselben in einer einzelnen bestimmten Thatsache unnachweisbar sei. Wir halten letzteres eben so sehr für richtig, als ersteres für falsch; warum sollte sich denn die centrale Bedeutung der Erlösung nicht nachweisen lassen? ist Erlösung nach Schleiermacher Befreiung des höheren Selbstbewusstseins von der Hemmung durch das niedere oder Herrschendwerden des höhern über das niedere: nun, so liegt es ja doch offenbar in der Idee des Menschen, näher in seiner religiösen Anlage, dass das höhere Selbstbewusstsein in Wirklichkeit das werde, was es an sich ist, nehmlich das höhere, beherrschende! so liegt es also im Wesen der Religion, dass sie ihre Vollendung finde in der Erlösung! so ist also die centrale Bedeutung der Erlösung aus dem Begriff der Religion deducirt! Das Andere hingegen, dass die Erlösung gerade durch diese oder jene geschichtliche Thatsache zu Stande gekommen sei, diess lässt sich allerdings nie begrifflich nachweisen, sondern kann immer nur Sache des äusseren Erfahrungswissens, beziehungsweise des Fürwahrhaltens sein. Wenn also die christliche Frömmigkeit nicht bloss in dem Erlösungsbewusstsein, dieser innerlich gegenwärtigen Gemüthsbestimmtheit des einzelnen Menschen selbst, bestehen soll, sondern überdiess auch noch die Ueberzeugung von einem bestimmten geschichtlichen Ursprung der Erlösung in einer ausserordentlichen Thatsache oder Persönlichkeit in sich schliessen soll: dann freilich ist auch die christliche Frömmigkeit, wie alles rein Historische, Sache des empirischen Wissens und äusserlichen Fürwahrhaltens, nicht des begrifflichen Erkennens. Sonach besteht der wahre Grund davon, dass Schleiermacher die materielle Vernünftigkeit oder Begreiflichkeit des Christenthums so entschieden abweist, nicht sowohl darin, dass es eine eigenthümliche Bestimmtheit des frommen unmittelbaren Selbstbewusstseins ist, als vielmehr darin, dass es überdiess eine theoretische Ueberzeugung von einem bestimmten geschichtlichen Datum sein soll. Freilich stimmt das sehr schlecht zu dem ersten Axiom Schleiermacher's: die Religion ist nicht Wissen sondern Gefühl; fühlen kann man ja doch wahrhaftig eine äusserlich historische

Thatsache nie und nimmermehr, sondern nur wissen von ihr und auf Treu und Glauben sie für wahr halten. Also dass Schleiermacher in die dogmatische Wesensbestimmung des Christenthums den geschichtlichen Hergang seines Ursprungs mit aufnimmt, diess und diess allein ist es, was in seiner Glaubenslehre einen irrationalen Rest übrig lässt und ihn auf den Standpunkt des Supranaturalismus zurückversetzt. Im Prinzip hatte er den Supranaturalismus überwunden dadurch, dass er an die Stelle der objektiven Glaubensvorstellungen, welche dem Selbstbewusstsein als eine äusserliche fremde Autorität gegenüberstehen und in welchem daher dieses nie sich heimisch fühlen kann, die inneren Bestimmtheiten des frommen Selbstbewusstseins gesetzt hatte, in welchen der menschliche Geist sein Eigenes erkennt, vor denen er nicht, wie vor einem unergründlichen Räthsel, verstummen muss, sondern in denen er nur sein eigenes Wesen aufgeschlossen sieht. Diess ist das wahrhaft Spekulative an der Schleiermacher'schen Theologie. Aber da nun diess Innere seine Bedeutung doch wieder nur bekommen soll durch Beziehung auf ein Aeusseres, Geschichtliches, also das Innere nicht für sich, sondern nur als der Reflex jenes Aeussern den Glauben ausmachen soll, so ist damit das menschliche Selbstbewusstsein doch wieder sich selber entfremdet und entäussert, an eine fremde und äussere Autorität gebunden, so gut wie im Supranaturalismus. Diess zeigt sich denn auch deutlich schon an der Auffassung der dogmatischen Aufgabe. Die Dogmatik soll sich von der unwissenschaftlichen Vorstellung nur unterscheiden durch die dialektische Form und systematische Anordnung des gegebenen Stoffs, der im Uebrigen weder materiell begründet, noch auch prinzipiell erklärt werden soll. Ist das nicht in der That wieder dieselbe äusserliche, bloss formale Stellung des Denkens zum Glaubensinhalt, wie in der orthodoxen Dogmatik? Und so sind auch die Folgen beiderseits die gleichen: die wissenschaftliche Erklärung des Glaubensinhalts kann auch nach Schleiermacher nie in den Kern der Sache selbst eindringen; es kann ihr trotz der dialektischen Form doch „nicht gelingen, den eigentlichen Ausdruck überall an die Stelle des bildlichen zu setzen und sie wird sich desswegen mit grösstmöglicher bestimmter Erklärung

begnügen müssen.“*) Begründung aber und Beweis bleibt vollends ganz aus und wird durch Postulate ersetzt. So ist es also die falsche Vermengung von Geschichtlichem mit Idealem, was Schleiermacher gehindert hat, die spekulative Erkenntniss des christlichen Glaubens wirklich zu vollziehen.

Während nun im direkten Gegensatz zu Schleiermacher die philosophischen Systeme eines Fichte und Schelling im Christenthum zwar die absolute Wahrheit, die absolute Verwirklichung des Gottesbewusstseins erkannten und diess durch spekulative Konstruktion deducirten, aber hinter dieser idealen Betrachtungsweise die empirische Seite der geschichtlichen Vermittlung ganz hintansetzten**): so stellte sich die Hegel'sche Theologie die Aufgabe, beide Seiten zu vermitteln, die innere Absolutheit des Christenthums in seiner geschichtlichen Erscheinung nachzuweisen und die letztre zu begreifen als Realisirung der Idee der Religion. Indem hier das historische Christenthum begriffen wird als das eigene Wesen des religiösen Geistes, so ist ebendamit dieser letztre von aller bindenden und beschränkenden Autorität los und ledig und trägt als freies Selbstbewusstsein seine Gewissheit rein nur in sich selbst d. h. in seiner von Gott erfüllten und bestimmten Innerlichkeit. Andererseits sind ihm doch auch die Erscheinungsformen des geschichtlichen Christenthums, also namentlich die Dogmen, nicht etwas Gleichgültiges, seinem eigenen Wesen Fremdes, Irrationales (wie noch in der Kant'schen Religionsphilosophie), sondern das religiöse Subjekt erkennt in ihnen die Erscheinungen des werdenden religiösen Geistes auf seiner jeweiligen Entwickelungsstufe, findet also in ihnen die objektiv-geschichtliche Daseinsweise desselben Wesens, das es in sich selber als den Inhalt des eigenen Bewusstseins, also in subjektiver Form vorfindet. Dieses Verhältniss des subjektiven Selbstbewusstseins zur geschichtlichen Objektivität, wie es ebensowohl ein Verhältniss

*) s. Glaubenslehre § 17, 2.

**) „Ist nur Jemand wirklich mit Gott vereinigt und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen, und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Wegs sich zu wiederholen.“ Fichte, Anweis. z. sel. Leben.

der Freiheit als der organischen Zusammengehörigkeit und Verbundenheit ist, können wir nur billigen; auch die damit zusammenhängende Anschauung vom Dogma ist von höchster Bedeutung für eine wissenschaftliche Erkenntniss der Religion und des Christenthums insbesondere. Es wird hier zwischen Wesen und Erscheinung, Inhalt und Form ebenso unterschieden, wie von Kant; aber während Kant die innere Vermittlung beider nicht finden konnte und daher die Form ihm immer wieder als leere Form, als unwahre, gehaltlose Formel galt, so wird dagegen in der Hegel'schen Theologie die Form erkannt als die nothwendige Daseinsweise des Inhalts, als die Erscheinung des Wesens, nehmlich des religiösen Geistes, welche dieser Geist sich selber auf der jeweiligen Entwickelungsstufe schafft und aus sich heraussetzt als die Offenbarung seines Inneren; als eine Form somit, welche zwar jedesmal für ihre Zeit nothwendig und wahr ist, insofern sie die jeweilig einzig mögliche Offenbarung des religiösen Geistes bildet, welche aber andererseits auch immer nur von temporärer Bedeutung ist, insofern derselbe religiöse Geist, der sie aus sich heraussetzt, in seiner Weiterentwickelung auch wieder über sie hinausgeht und sie wieder zerbricht, um eine neue, passendere an ihrer Stelle zu schaffen. Gewiss, hier ist wahrhaft geschichtlicher Sinn, welcher in jede Erscheinung der Vergangenheit sich hineinzuversetzen und jede aus ihr selbst heraus zu würdigen weiss; im Verein mit der grössten geistigen Freiheit, die keine geschichtliche Form für ein unbedingt Höchstes und Letztes, für eine schlechthin bindende Autorität anerkennt, sondern bei allem Respekt vor der Vergangenheit doch auch stets sich dessen bewusst bleibt, dass der Lebende Recht hat! Allein so richtig diese Prinzipien der Hegel'schen Theologie an und für sich gewiss sind, so verfehlt war doch ihre Anwendung; die bedeutungsvolle Unterscheidung von Inhalt und Form wurde gerade auf dem Standpunkt des Hegel'schen Religionsbegriffs wieder illusorisch. Denn weil hier die Religion selbst nichts anderes als eine Art des theoretischen Wissens sein soll, so kann der Inhalt des Dogmas nichts spezifisch anderes sein als seine Form; es gibt keinen Glauben im Unterschied von der Glaubensvorstellung; daher fliesst

nothwendig Form und Inhalt immer wieder in einander und das Schicksal des einen wird stets auch das des andern sein: entweder wird mit dem Inhalt auch die Form erhalten oder mit der Form auch der Inhalt aufgehoben. Diese beiden gleich sehr möglichen Stellungen der Hegel'schen Spekulation zum kirchlichen Dogma finden sich auch geschichtlich beide repräsentirt durch die beiden Seiten der Hegel'schen Schule. Die ältre, positive Seite, vertreten durch Marheinike, Daub, Göschel, Erdmann, Rosenkranz, hielt sich an das Wort ihres Meisters: „Die christliche Religion hat denselben Inhalt wie die Philosophie, nehmlich die absolute Wahrheit"; und auf Grund dessen glaubte sie sich berechtigt, unmittelbar in den kirchlichen Dogmen die Sätze der Philosophie wieder zu finden, so z. B. in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit die Hegel'sche Cardinallehre von den 3 Momenten der absoluten Idee: ihrem Ansichsein, ihrem Sein im Unterschied von sich, in der Selbstentäusserung oder Offenbarung, endlich ihrem Zurückgehen aus dem Unterschied zur Einheit mit sich oder ihrer Selbsterkenntniss; oder wurde in der kirchlichen Versöhnungslehre die Wahrheit gefunden, dass Gott aus seiner Selbstentzweiung im Endlichen sich mit sich selbst versöhne durch Negation der Endlichkeit (Tod) und dergl. mehr. Dass alle diese Dogmen ihren Ursprung und ihre Bedeutung in etwas total anderem als in solchen logischen Verhältnissbegriffen haben, nehmlich in den religiösen Gefühlen, daran dachte man im Rausch der absoluten Logik nicht entfernt. Sogar die biblischen Wundergeschichten wurden gegen „die subjektivistische Reflexionskritik" des Strauss'schen „Lebens Jesu" in Schutz genommen durch eine Argumentation folgender Art*): Der Inhalt der heiligen Geschichte ist das Absolute; diesem Inhalt ist die Form des einzelnen Geschehens inadäquat; dieselbe muss also aufgehoben werden; aber diese Aufhebung darf ja nicht bloss eine subjektive, vorgestellte sein, sondern eine wahrhaft objektive, sie darf also nicht von uns und für uns (in unserem Leugnen der Wahrheit) geschehen, sondern muss an sich selbst sich vollziehen, nehmlich in einer Thatsache; und diese auf-

*) Erdmann: „über Glauben und Wissen", p. 38.

hebende Thatsache kann der aufzuhebenden nur entgegengesetzt sein. Somit besteht also die Wahrheit der evangelischen Geschichte (NB.! ihre objektive geschichtliche Wahrheit!) eben darin, dass sie lauter widersprechende, sich gegenseitig aufhebende Thatsachen enthält!! Man befand sich damit offenbar wieder auf dem Standpunkt der Scholastik, sofern das gegebene Material der religiösen Lehren bis in seine einzelsten Einzelheiten hinaus als die unumstössliche, absolut festzuhaltende Wahrheit vorausgesetzt war und die Aufgabe nur darin gesehen wurde, diese feststehende Wahrheit durch formale Dialektik d. h. durch Sophistik zu begründen. Wie nun aber in der Scholastik dieser bodenlose Dogmatismus des Allesbeweisenwollens und Beweisenkönnens umschlug in einen ebenso bodenlosen Skepticismus des Nichtswissens (Occam): so erfolgte auch in der Hegel'schen Schule ein ähnlicher Rückschlag. Die linke Seite der Hegel'schen Schule, deren Hauptvertreter Strauss und Feuerbach sind, gieng davon aus, dass der Religion die Form des Vorstellens, also eine unwahre Form wesentlich ist, und schloss daraus, dass sie selbst eben nur Unwahrheit sei, welche von der Spekulation aufzudecken und durch die alleinige philosophische Wahrheit zu ersetzen sei. Diess war die Aufgabe, die sich namentlich Strauss in seiner berühmten Glaubenslehre setzte, einem Werk, dessen Stärke in der scharfsinnigen Kritik des kirchlichen Dogmas liegt, die Strauss durch den eigenen geschichtlichen Prozess des Dogmas sich vollziehen lässt; aber seine grosse Einseitigkeit ist, dass er beim negativen Resultat des vernichteten Dogmas stehen bleibt und nicht zu sagen weiss, was denn nun eigentlich der bleibende Gehalt und der positive Werth des Dogmas war; es kommt in der That, wie Baur einmal bemerkt, in der Strauss'schen Glaubenslehre darauf hinaus, dass das Dogma eigentlich nur dazu da war, um sich selbst durch seine eigene Geschichte zu vernichten. Diesen verzweifelten Nihilismus gesteht Strauss selbst im Grunde in jenem bekannten Wort, dem praktischen Resume seiner Glaubenslehre*): die Wissenden sollen die Glaubenden ihres Weges ziehen lassen und

*) s. I, p. 356, zum Schluss der Apologetik.

diese umgekehrt jene. Diess hätte Strauss nie sagen können, wenn er wüsste, was Glauben im Unterschied vom Wissen ist. Aber da er nach seinen Hegel'schen Prämissen im Glauben nur eine unreine Wissensform (Vorstellung) sah, so dehnte sich ihm der Gegensatz, der zwischen reinem Wissen und Glaubensvorstellung allerdings besteht, auch auf den Glauben selber aus und es ist nur eine Inkonsequenz, wenn er nicht das letzte Wort der negativen Kritik ausspricht, dass Religion überhaupt durch die Spekulation ersetzt sei und ferner kein Recht zu existiren mehr habe.

Im entschiedensten Gegensatz zu diesem Resultat der Hegel'schen Religionsphilosophie müssen wir es als einfache Konsequenz unseres Religionsbegriffs aufstellen, dass die Religion, als Gemüthsbestimmtheit, vom theoretischen Bewusstsein insofern unabhängig ist, als sie weder von diesem hervorgebracht wird, noch jemals in diesem aufgehen kann; ja noch mehr, es kann dieselbe religiöse Gemüthsbestimmtheit sehr wohl mit ziemlich verschiedenen theoretischen Vorstellungsweisen (Weltanschauungen) zusammenbestehen; wie denn die christliche Frömmigkeit in den verschiedenen Kulturepochen der christlichen Weltgeschichte, trotz der bedeutenden Veränderungen der theoretischen Weltanschauung, im Wesentlichen wenigstens die gleiche geblieben ist; und wie sie auch innerhalb derselben Zeit bei den verschiedenen Kulturschichten der Gesellschaft im Wesentlichen die gleiche ist, so sehr auch der allgemeine Vorstellungskreis und in Folge davon das religiöse Vorstellen und Denken ein verschiedenes sein mag. Diese prinzipielle Unabhängigkeit der Frömmigkeit von der Theorie muss als Axiom feststehen. Gleichwohl ist nun diess nicht dahin zu verstehen, als ob beide Sphären des geistigen Lebens einander als völlig gleichgültig koordinirt wären; diess würde ja die Einheit des Geistes in zwei Hälften zerreissen (man denke an Jakobi!); vielmehr sind sie beide durch die Einheit des Selbstbewusstseins nicht nur zusammengehalten, sondern auch stets auf einander bezogen, in gegenseitiger Wechselwirkung auf einander begriffen. Ganz ohne Theorie („Anschauung") ist ja ohnediess, wie wir sahen, die Frömmigkeit nie, sondern schon ihre ersten Regungen werden von der gestaltenden Einbildungskraft ver-

gegenständlicht und nur durch diese Vermittlung eines gegenständlichen Anschauens und Vorstellens kann überhaupt der religiöse Trieb sich vollziehen. Aber diese ersten Akte der Erkenntnissthätigkeit in Beziehung auf die Frömmigkeit sind noch durchaus unwillkührliche und unbewusste, erheben daher auch die Frömmigkeit noch durchaus nicht über die Stufe des unmittelbaren Lebens, bringen sie daher auch noch nicht in eine bestimmte Beziehung und Wechselwirkung mit den übrigen Funktionen des Geistes. Diese Wechselwirkung tritt ein, wenn die Frömmigkeit Gegenstand bewusster Reflexion wird, wenn das Denken sich auf sie richtet und mit ihr beschäftigt. Dadurch wird der religiöse Geist über sich selbst aufgeklärt, wird sich seiner Frömmigkeit bewusst in bestimmtem Unterschied von und in bestimmter Beziehung zu andern Seiten seines Wesens, zu andern Richtungen seiner Selbstbethätigung. Und eine solche Aufklärung muss nothwendig einen wohlthätigen, reinigenden und Einseitigkeiten abwehrenden Einfluss auf die Frömmigkeit selbst ausüben. Andererseits wird das so entstandene religiöse Wissen auch wieder nicht ohne Einfluss auf das Gesammtwissen bleiben, wird diesem als Korrektiv und Gegengewicht gegen die Einseitigkeit und Flachheit bloss endlichen Wissens dienen. In ihrer Vollendung gedacht würde diese Wechselwirkung in der vollständigen Durchdringung beider Sphären bestehen, wobei der Glaube ganz in's Wissen aufgenommen und alles Wissen zum Glauben in harmonische Beziehung gesetzt wäre. Ein Konflikt beider Sphären wäre also, unter Voraussetzung der idealen Reinheit und Vollständigkeit beider, nicht zu befürchten. Allein in Wirklichkeit ist nicht nur das Wissen ein stets noch unfertiges, im Werden begriffenes, also unvollkommenes, sondern auch der Glaube ist, wenn er Gegenstand der Reflexion wird, nie mehr der reine innerliche Glaube, die fromme Gemüthsbestimmtheit an und für sich, sondern er kommt vor die Reflexion immer schon in der Form, wie er durch das Medium der gestaltenden Einbildungskraft hindurchgegangen, in die Vorstellung gekleidet, kurz dogmatisirter Glaube geworden ist. Das ist die Quelle der mancherlei Verwickelungen und Konflikte zwischen Glauben und Wissen. Denn die Glaubensvorstellungen verdanken ihre Entstehung der freien Ein-

bildungskraft, welche gar nicht dem Interesse des objektiven Wissens dient noch an dessen Gesetze sich bindet, sondern ganz nur im Dienste des subjektiven Gefühls steht und dessen Bestimmtheiten und innerliche Erregungen durch frei entworfene Anschauungsbilder und Vorstellungen zum Ausdruck bringt; die Glaubensvorstellungen sind Symbole,*) die keineswegs, wie das objektive Wissen, Selbstzweck sind, sondern ganz nur dienendes Mittel zur Anschauung des ihnen zu Grunde liegenden und durch sie versinnbildlichten Gemüthszustandes. Daher ist nothwendig, der Natur der Sache nach, zwischen ihnen und dem objektiven Wissen, ein ganz gründlicher Gegensatz, der durch keinerlei gütliche Vermittlungsversuche sich beilegen lässt. Erst wenn die Glaubensvorstellung als solche gefallen ist und das Wissen sich auf den reinen innerlichen Glauben unmittelbar richten kann, erst dann ist die Möglichkeit einer friedlichen Auseinandersetzung, die Möglichkeit einer wirklichen Wissenschaft vom Glauben gegeben. Die Glaubenswissenschaft wird hienach zur ersten Aufgabe immer das negative, kritische Geschäft haben, durch Kritik der gegebenen Glaubensvorstellungen alle fremdartigen, das wahre Wesen des Glaubens selbst trübenden und entstellenden Elemente zu entfernen, um dadurch ihrem Gegenstande erst einmal auf den Grund zu kommen. Daran wird sich die positive Aufgabe anreihen, den Glauben an und für sich, sowie er als thatsächliche Bestimmtheit seines eigenen Innern dem selbstbewussten Geiste vorliegt, aufzufassen und darzustellen; insofern ist die Glaubenswissenschaft zunächst nichts als Wissenschaft vom frommen Selbstbewusstsein. Als solche wird sie sich jedoch nicht damit begnügen dürfen, nur die

*) Man vergl. dazu Rothe: „theol. Ethik“ (2. Aufl.) II, p. 250: „Alles kirchliche Handeln ist wesentlich symbolisch.“ p. 397: „Aus den irdischen Weltanschauungen heraus muss die religiöse Phantasie den unmittelbar religiösen Gefühlsbestimmtheiten den Leib von Phantasieanschauungen bauen, in dem sie sich objektiviren wollen; und so entsteht eine kirchliche Phantasiewelt, die zwar aus Bildern zusammengewebt ist, die dem in uns vorhandenen Vorrath von Weltanschauungen entnommen sind, deren Phantasiegestalten aber doch nur rein sinnbildlich gemeint sind. Diese kirchliche, rein sinnbildliche Phantasiewelt ist die Mythologie und sind die kirchlichen Mysterien.“

einzelnen Thatsachen desselben als gegebene aufzunehmen, zu beschreiben und zusammen zu ordnen, sondern in gleicher Weise, wie jede andere Wissenschaft, welches Gebiet des äussern oder innern Lebens sie zum Objekt habe, wird auch die Glaubenswissenschaft ein Prinzip aufstellen, aus welchem sie das Einzelne alles entwickelt. Diess ist's ja, was das Wissen erst zur Wissenschaft macht, wenn das einzelne Gegebene in organischen Zusammenhang gebracht, wenn es begriffen wird als Glied des lebendigen Organismus, dessen Seele das beherrschende Prinzip, der Begriff der Sache selbst ist, wenn also das Einzelne aus seinem Prinzip durch reproducirendes Denken deducirt wird. Und wie nun im reellen Organismus ein Verhältniss des wechselseitigen Sichbedingens stattfindet zwischen der Einheit der Seele und der Vielheit ihrer einzelnen Werkzeuge, so auch im ideellen Organismus der Wissenschaft. Die Erkenntniss des Prinzips und das Wissen und Verstehen aller einzelnen Erscheinungen bedingen sich gegenseitig, ebendaher ist keins ohne das andere zu vollenden und das Mass des Einen ist immer zugleich der Massstab für die Richtigkeit und Vollständigkeit des Andern. Wenden wir diese allgemeinen Bemerkungen auf die Glaubenswissenschaft an, so folgt, dass sie ihrer Aufgabe, das Wesen des Glaubens zu erkennen, nur dann ganz entspricht, wenn sie den Begriff desselben durch Induktion aus allen einzelnen Erscheinungen gewinnt und diese hinwiederum durch Deduktion aus jenem erklärt. Das eigene fromme Selbstbewusstsein muss hiebei für Jeden zwar Ausgangspunkt und Orientirungsmittel sein, aber von diesem engsten Kreis wird sich der Blick erweitern müssen auf den gesammten Umfang des religiösen Lebens der Menschheit, um vom äussersten Umkreis der Religionsgeschichte durch den engern Kreis der christlichen und noch spezieller der protestantischen Geschichte zuletzt wieder beim Ausgangspunkt anzulangen, bei der Innerlichkeit des eigenen frommen Gemüths, das jetzt nicht mehr isolirt dasteht, sondern seines Zusammenhangs und seiner Einheit mit dem geschichtlichen Christenthum aller Zeiten inne geworden ist, ja das Christenthum selbst als die Vollendung alles religiösen Lebens der Menschheit erkannt hat. Dass bei dieser Vermittlung des subjektiven frommen Bewusstseins mit der geschichtlichen

Welt der Frömmigkeit die Schriften des Neuen Testamentes und die Bekenntnissschriften des Protestantismus eine hervorragende Bedeutung haben müssen, als Urkunden und Produkte der bedeutungsvollsten und an schöpferischer Originalität reichsten Geschichtsepochen, diess versteht sich von selbst; in gewissem Sinn können diese beiden geradezu als die eigentlichen Vertreter des objektiven Christenthums gelten. Aber dennoch kann auch ihnen eine exklusive und unbedingte Autorität nicht zukommen, denn auch sie sind ja doch nur einzelne Erscheinungsformen, in welchen das Prinzip zwar einen besonders kräftigen, aber darum doch nicht einen absoluten Ausdruck gefunden hat; das Prinzip eben als geistiges und absolut wahres, muss über jede Erscheinungsform als endlich beschränkte übergreifen: der religiöse Geist darf sich an keine geschichtliche Erscheinung weggeben und binden, als wäre sie eine unbedingte höchste Autorität, sondern er muss seine ewige Lebenskraft gerade auch darin bethätigen, dass er das Recht der Lebendigen gegenüber aller und jeder Vergangenheit stets wieder geltend macht. Es ist ja auch an sich klar, dass gerade jene Epochen von besonderer schöpferischer Originalität auf dem Gebiete der lebendigen Frömmigkeit am wenigsten Beruf und Fähigkeit hatten, für ihr mächtig pulsirendes Glaubensleben auch die angemessenste theoretische Form zu finden; ihr ganzes Interesse gieng auf im Glaubensleben; dieses für Andere so zum Ausdruck zu bringen, dass diese das gleiche neue Leben in sich angeregt fühlen, darum allein handelte es sich; in welcher Form, durch welche Darstellungsmittel diess erreicht würde, war dagegen völlige Nebensache; ja eine wissenschaftliche d. h. objektiv-wahre Darstellung wäre, wenn je auch möglich, sogar geradezu zweckwidrig gewesen, da sie kein Verständniss gefunden und jedenfalls nicht unmittelbar anregend gewirkt hätte. So wurde denn in solchen Zeiten sehr natürlicher Weise als Darstellungsmittel immer verwendet, was gerade an allgemein verständlichem Material in der Zeit vorhanden war und dem Darsteller selbst individuell am nächsten lag; alttestamentliches Prophetenwort und volksthümliche Lehrweise in Sentenzenform, jüdische Schultheologie und alexandrinische Religionsphilosophie, weiterhin Plato und Aristoteles wurden

Mittel zur Darstellung des Glaubens auf seiner jeweiligen Stufe der Entwickelung und Selbsterkenntniss; ebenso wieder in der Reformationszeit kleidete sich der in sich vertiefte Glaube in die mannigfaltigen von der ganzen vorangehenden Geschichte dargebotenen Formen: in Bibelsprache und Symbolsprache, in die Sprache der Kirchenväter, der Scholastiker und der Mystiker. Schon diese Mannigfaltigkeit der Formen macht es von selbst rein unmöglich, in ihnen den vollendeten Ausdruck des Glaubens, die schlechthin bindende Autorität zu erkennen; jeder Versuch einer biblischen oder einer allgemeinen kirchlichen Dogmatik würde diess ergeben. Darum liegt hierin ein neuer faktischer Beweis dafür, dass keinerlei Glaubensvorstellungen, und wären sie auch biblische oder reformatorische, mit dem Glauben selbst zu verwechseln, dass sie alle nicht mehr als (zeitweise mustergültige und immer brauchbare) Symbole des Glaubens sind. In diesem, durch die Natur der Sache selbst gebotenen Sinne aufgefasst, steht das objektiv-geschichtliche Christenthum so wenig in einem Gegensatz zum subjektiven christlichen Bewusstsein, dass es sich vielmehr mit diesem auf's beste, als seine Ergänzung und Erfüllung, zusammenschliesst; es ist ein und derselbe Geist, der in verschiedenen Zeiten in verschiedenen Zungen geredet hat. Diesen Geist nach seinem Wesen zu erkennen und in seinen mannigfaltigen Erscheinungen nachzuweisen, ist die Aufgabe der Glaubenswissenschaft, insofern sie Wissenschaft vom frommen Selbstbewusstsein ist. — Allein mit dieser Erforschung des religiösen Geistes aus seinen subjektiv-psychologischen und objektiv-geschichtlichen Erscheinungen hat sie ihre Aufgabe noch nicht definitiv gelöst. Der religiöse Geist des Menschen weist von selbst über sich hinaus auf Gott, indem er ja eben die Bethätigung des endlichen Geistes in Beziehung auf den unendlichen Geist darstellt. Er ist also so lange nicht nach seinem letzten Grund und Wesen erkannt, als er nur für sich aufgefasst, nicht zum höchsten Prinzip der Welt in Beziehung gesetzt ist. Hiemit tritt aber die Glaubenswissenschaft nothwendig ein in die Sphäre des allgemeinen und höchsten Wissens, der Philosophie; denn auch diese hat es ja wesentlich mit der Beziehung des Endlichen auf das Unendliche zu thun. Hier, aber auch nur hier,

sind nun Konflikte immer möglich und werden immer noch vorkommen, so lange die Philosophie im Werden begriffen, unfertig und lückenhaft ist; denn so lange ist auch immer die Gefahr vorhanden, dass sie das höchste Prinzip des Seins so einseitig, oder auch so abstrakt fasse, dass das Interesse der Frömmigkeit dabei verkürzt würde, ja dass die Frömmigkeit als Erfahrungsthatsache selbst zur unerklärlichen Illusion würde. Gegen solche philosophische Einseitigkeiten wird die Glaubenswissenschaft jederzeit reagiren und die aus dem rechtverstandenen Glaubensinteresse entsprungenen Einwürfe werden der Philosophie inallweg massgebend sein müssen; sie wird darin ein wohlthätiges Korrektiv sehen gegen die Gefahr, die ihr selbst bei ihrer allumfassenden Aufgabe nahe liegt: die Wahrheit in der unbestimmten und eben damit gehaltlosen Allgemeinheit zu suchen. Umgekehrt aber auch wieder muss die Philosophie ein Korrektiv bilden gegen die der Glaubenswissenschaft nahe liegende Gefahr, in unreinem Glaubensinteresse das höchste Prinzip zu verendlichen und in die Willkührlichkeit und Wandelbarkeit menschlichen Thuns und Erleidens herabzuziehen. Hiegegen wird überall die Philosophie Einsprache thun, indem sie die Idee des Ewigen und Unendlichen in ihrer Reinheit schützt und jedem Wissen als Ideal vorhält. Damit dient die Philosophie, als die Wissenschaft der Wissenschaften, zugleich als Schiedsrichterin bei Grenzstreitigkeiten zwischen der Glaubenswissenschaft und andern Einzelwissenschaften z. B. Naturwissenschaft. An sich betrachtet zwar, sofern beide sich streng in ihrer Sphäre hielten, könnten hier Konflikte gar nicht entstehen; wo sollte denn eine Glaubenswissenschaft, die ihr Objekt in der Innerlichkeit des frommen Selbstbewusstseins hat, mit der Naturwissenschaft, die das ihrige in der Aeusserlichkeit der Erscheinungswelt hat, kollidiren können? Aber in Wirklichkeit halten sich eben beide häufig genug nicht in ihren Grenzen; die Glaubenswissenschaft zieht Fragen nach der empirischen Entstehungsart der Erde und ihrer Bewohner unbefugterweise in ihren Bereich und die Naturwissenschaft erlaubt sich aus ihren empirischen Resultaten unbefugte Schlüsse auf die nicht-erscheinende Welt des Uebersinnlichen zu machen. In solchen Fällen ist's Sache der Philosophie, beide Theile

in ihre Schranken zurückzuweisen und jedem den Bereich seines Gebiets und seiner Aufgabe scharf zu umgrenzen.

4. Capitel.

Verhältniss der sittlichen Praxis zur Frömmigkeit.

Auch die Frömmigkeit, sofern sie auf dem Grundtrieb des Menschen beruht, ist eine Willensbethätigung, aber nur eine innere, auf Gott gerichtete, denn der Grundtrieb geht nicht auf einzelnes Endliches, sondern auf das Unendliche. Die sittliche Praxis dagegen geht auf die äussere Welt und bewegt sich im Verhältniss des einzelnen Menschen zu andern Menschen oder zur Natur. So wesentlich diese beiden Richtungen zu unterscheiden sind, so wenig sind sie doch zu trennen. Denn wenn gleich die einzelnen Willensrichtungen sich unterscheiden von dem Grundwillen, so sind sie doch von ihm keineswegs emancipirt, so wenig als die einzelnen physischen Lebensfunktionen von der Einheit der Seele. Der Fromme, indem er sich selbst nach seinem individuellen Fürsichsein nur haben will in der Abhängigkeit von Gott, will eben damit die Totalität aller seiner einzelnen Lebensseiten und -Richtungen in Abhängigkeit von Gott stellen, will also namentlich seine Willensbethätigungen innerhalb der Welt oder sein sittliches Handeln dem Gesetz des göttlichen Willens unterwerfen; wo nicht, so würde entweder sein Wille sich überhaupt gar nicht nach aussen bethätigen — aber diess ist unmöglich, so lange er zur Welt in irgend welcher Beziehung steht; oder sein Wille würde sich in selbstischer, widergöttlicher Weise bethätigen und das wäre unfromm, die Anerkennung der Abhängigkeit von Gott wäre damit nur noch eine imaginäre, faktisch widerrufene (Scheinheiligkeit).

Der im Wesen des Menschen begründete Zusammenhang von Frömmigkeit und Sittlichkeit bewährt sich auch in der Geschichte der Menschheit; und zwar ist hier die Einheit von beiden, je weiter wir zurückgehen, desto mehr eine unmittelbare, die Sittlichkeit noch nicht eine besondere Sphäre für sich, sondern noch durchaus eingeschlossen in die Frömmig-

keit. Die Kultushandlungen, die unmittelbarste Aeusserung der Frömmigkeit, sind zwar nicht direkt sittlicher Natur (sie wollen keinen sittlichen Zweck in der Welt zur Verwirklichung bringen, sondern sind rein nur symbolischer Bedeutung), wohl aber hängen mit ihnen die Anfänge alles sittlichen Lebens zusammen. Die religiöse Gemeinschaft des Kultus ist in sofern auch der Ursprung aller wirklich sittlichen Gemeinschaft, als nur mittelst der gemeinschaftlichen religiösen Feier die natürlichen Gemeinschaftsformen der Menschen eine höhere Weihe bekamen, wodurch sie über die Zufälligkeit bloss thierischer Vergesellschaftung erhoben und zum Ausdruck eines vernünftigen und freien Willens gemacht, d. h. aber eben versittlicht wurden. So knüpfte sich die sittliche Idee der Ehe und Familie (im Unterschied von der blossen sinnlichen Geschlechtsgemeinschaft) von Anfang an an die häusliche Kultusfeier; der Hausherd, der Mittelpunkt des Familienlebens, war auch die älteste Kultusstätte und der Hausvater der älteste Priester; Hestia, Beschützerin des Herdfeuers und des Altarfeuers, ist Repräsentantin der sittlichen Gemeinschaft in Familie und Staat und zugleich Repräsentantin der religiösen Gemeinschaft im Kultus. Und wie die Familieneinheit, so war auch die Stammeseinheit religiös geweiht durch Kultusgemeinschaft; die gemeinschaftliche Opferstätte, an welcher der Stammesfürst (Patriarch) im Namen des Stammes das Opfer vollzog, war der Mittelpunkt der Volksgemeinde. Zeus heisst der Vater der Könige, weil ihre Macht von ihm eingesetzt d. h. religiösen Ursprungs ist; Zeus ist der Schirmherr aller staatlichen Handlungen, Beschützer der Verträge und des Rechtswesens; daher der uralte Brauch des Eides, welcher der natürlichste und deutlichste Ausdruck dafür ist, dass dem Menschen die sittliche Verbindlichkeit als ein Ausfluss der religiösen Gebundenheit erscheint. Was so in den ältesten Kultussymbolen ausgesprochen ist, das bestätigt sich in den geschichtlichen Religionen darin, dass die ältesten Religionsstifter zugleich auch die politischen und sozialen Gesetzgeber waren. In den Gesetzgebungen Manu's, Zoroasters, Mosis laufen noch ungeschieden durcheinander religiöse Gebote, sowohl Glaubenssatzungen als Ceremonialvorschriften, und allgemein sittliche Gebote und national-politische Institutionen. Es war also das Verhältniss

von Sittlichkeit und Religion noch das der unmittelbaren, ununterschiedenen Einheit. Und anders konnte es nicht sein; dem Menschen konnte seine sittliche Verbindlichkeit gegenüber der menschlichen Gemeinschaft nicht anders zum Bewusstsein kommen, als zugleich mit der Gebundenheit an die übermenschliche Macht, durch welche er sein und der Andern Wohl gleichmässig bedingt glaubte; er konnte den Gattungsbegriff der Menschheit, in welchem die Sittengebote unmittelbar eingewickelt sind, noch nicht in seiner Abstraktheit fassen und als Willensmotiv in sich aufnehmen, sondern nur in seiner konkréten religiösen Färbung, als gemeinschaftliche Beziehung aller Einzelnen auf einen sie alle gleichmässig bedingenden und schützenden göttlichen Willen. Und gewiss war diess ein sehr richtiger und beachtenswerther Instinkt der Menschheit in der ältesten Vorzeit. Gleichwohl durfte es bei diesem unmittelbaren Verhältniss von Religion und Sittlichkeit nicht bleiben. Diese unmittelbar religiöse Sittlichkeit hat zwar ihr formales Prinzip im göttlichen Willen, aber es fehlt ihr das eigene materiale Prinzip, aus welchem sie sich entwickeln und nach dem sie sich gestalten könnte — ein Prinzip, welches nirgends anderswo als in der eigenen menschlichen Natur und Anlage zu finden ist. Unter diesem Mangel muss nun aber die Sittlichkeit unvermeidlich Noth leiden; und zwar in doppelter Weise; sie wird in Ermangelung eines bestimmten Materialprinzips, aus welchem sich ihr eigenthümliches Gebiet mit Bestimmtheit ergeben würde, die Grenzen ihres Gebietes theils zu weit, theils zu eng ziehen. Zuweit ist diese unmittelbar religiöse Sittlichkeit, sofern sie in ihren Bereich eine Menge von Handlungen hereinzieht, die, an sich betrachtet, durchaus ohne sittliche Bedeutung sind, hier aber willkührlich zu sittlicher Bedeutung erhoben werden, indem sie zu religiös pflichtmässigen Handlungen, gleichsam zu erweiterten Kultushandlungen, gestempelt werden. Als Beispiel dafür kann die ganze jüdische Ceremonialgesetzgebung dienen, ebenso die kirchlichen Werke des Katholicismus, sowohl die negativ-ascetischen als die positiv-praktischen (Wallfahren, Schenkungen und Almosen u. dgl.). Andererseits ist aber diese Sittlichkeit auch wieder zu eng: sie lässt eine Menge menschlicher Lebensverhältnisse als profan ausserhalb ihres

Bereichs, erklärt sie für indifferent, die Betheiligung daran höchstens für sittlich zulässig, nicht für sittlich werthvoll und pflichtmässig, kurz sie vermag nicht, das ganze sittliche Menschenleben zu umspannen und zu durchdringen. Beispiele dafür bietet das katholische Mönchthum und theilweise der protestantische Pietismus mit seiner Abneigung gegen die „Welt" d. h. gegen die verschiedenen Sphären sittlicher Thätigkeit im Staatsleben, im bürgerlichen und geschäftlichen Verkehr, in der Wissenschaft und Kunst. Aber auch noch aus einem andern Grund ist diese Sittlichkeit zu eng. Weil sie auf dem Glauben beruht, so theilt sie auch den Partikularismus, der dem Glauben innerhalb einer positiven Religionsgemeinschaft anhängt, so lange als er nicht zur wahren geistigen Freiheit und damit schrankenlosen Universalität gereinigt ist, womit er aber zugleich aufhören würde, dogmatischer d. h. kirchlich-konfessioneller Glaube zu sein. Es wird sich also auch da, wo sittliche Verpflichtungen aus dem Glauben in diesem Sinn abgeleitet, wo die Liebe als Frucht des Glaubens auf die Religion gebaut wird, diese Liebe doch wieder an die Bedingung der Religionsgemeinschaft knüpfen und also innerhalb ihrer Schranken sich beschränken. Ja mit den schönsten Vorschriften der Liebe gegen die Glaubensbrüder können sich Grundsätze der unsittlichsten Intoleranz und Lieblosigkeit gegen Ungläubige oder Andersgläubige verbinden. Dieser Grundmangel, der einer unmittelbar religiösen Sittlichkeit anhaftet, lässt sich durch alle Zeiten der Religionsgeschichte herab verfolgen. Im Heidenthum zeigt er sich im egoistischen Glauben der einzelnen Völker an ihr Autochthonenthum, im Hass und in der Verachtung gegen Fremde als Barbaren, in der ganzen Unsitte der Sklaverei; wie die heidnischen Religionen national waren, so konnte aus ihnen auch höchstens eine nationale, nicht aber eine universale, wahrhaft humane Sittlichkeit erwachsen. Aber auch das Judenthum stand von Anfang auf dem Boden der partikularistischen Sittlichkeit und erst allmählich im Verlauf des Prophetismus brach sich das humane Bewusstsein durch, dass auch die Heiden zur Gleichberechtigung mit Israel berufen seien und dereinst dazu gelangen sollen. Das Christenthum ist zwar seiner Idee und seinem Wesen nach durchaus universalistisch, aber in

seiner dogmatisch-kirchlichen Form theilt es den Partikularismus und damit auch die beschränkte Sittlichkeit aller positiven Religionsgemeinschaften; der dogmatische Glaube wurde in der christlichen Geschichte nur zu oft nicht Quell der Liebe sondern des Hasses, des unsittlichsten Fanatismus. Und noch heut zu Tage, wo man keine Scheiterhaufen mehr errichtet, herrscht in Kreisen exklusiver Frömmigkeit gegen Andersgläubige d. h. gegen Alle, die nicht auf die Formeln dieser Parteirichtung schwören wollen und können, eine Gesinnung, deren Sittlichkeit so zweifelhaften Charakters ist, dass sie sogar von Seiten der spezifisch Ungläubigen und Irreligiösen oft genug beschämt wird.

Gegen eine solche beschränkte und unreine Sittlichkeit, beziehungsweise gegen eine solche Unsittlichkeit, reagirt nun das natürliche sittliche Bewusstsein, sobald es zu einiger Selbständigkeit herangereift ist, ebenso wie das selbständig gewordene Denken gegen die beschränkte Wahrheit, resp. Unwahrheit, der Glaubensvorstellung reagirt. Bei Griechen und Römern finden wir die Emancipation der Sittlichkeit von der Religion im Stoicismus, dessen Bedeutung eben darin lag, dass er den Menschen als sittliches Subjekt auf sich selber stellte und von aller Abhängigkeit von einer jenseitigen Macht lostrennte. Es war aber auch seine Sittlichkeit eine durchaus abstrakte, formale, inhaltsleere, höchstens dazu fähig, in Zeiten allgemeinen Zerfalls einzelnen Individuen eine Stütze zu gewähren, nicht aber, ein sittliches Gemeinwesen zu bilden oder das sittliche Leben in grösserem Umfang neu zu beleben. Im Judenthum sehen wir die Reaktion zwar schon zum Theil in der Zeit des Prophetismus auftauchen*), die grossartigste Reaktion aber gegen die unwahre und beschränkte Sittlichkeit des jüdischen Gesetzthums war erst das Christenthum, wie es in der Person und Lehre Jesu und seines Apostels Paulus zur Erscheinung kam. Die Konflikte Jesu mit den Pharisäern drehten sich ja meistens eben um diesen Punkt (cf. Berg-

*) „Du hast nicht Lust zum Opfer, ich wollte dirs sonst gern geben und Brandopfer gefallen dir nicht; die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängstetes und zerschlagenes Herz.“ Ps. 51, 18 f.

rede Mt. 5—7), um das ewige Recht der rein menschlichen Sittlichkeit gegen das Unrecht der durch das jüdische Dogma beschränkten und verunreinigten Sittlichkeit; und der Apostel Paulus setzte seine Lebensaufgabe in den Kampf für den christlichen Universalismus gegen den Partikularismus der jüdischen Prärogative. Als dann im Katholicismus auch das Christenthum wieder judaisirt worden war, als die kirchlichen Werke an die Stelle der allgemein menschlichen Sittlichkeit gesetzt, und die beiden Hauptformen sittlicher Gemeinschaft durch Dogma und Kirche in Hintergrund gedrängt waren — die Ehe durch die Lehre von der höheren Heiligkeit des ehelosen Standes und der Staat durch die Bevormundung seitens der Kirche: da war es der Protestantismus, der die Sittlichkeit wieder zu der ihr gebührenden Selbständigkeit erhob; der Staat wurde von der theokratischen Bevormundung emancipirt und für eine selbständige sittliche Lebenssphäre mit eigenthümlicher göttlicher Mission erklärt; die Ehe sollte nicht mehr das Untergeordnete im Vergleich zur Ehelosigkeit sein, sondern einen eigenen sittlichen Werth haben; überhaupt sollte es keine opera supererogativa mehr geben, keine Handlungen, die einen besondern religiösen Werth hätten ausserhalb der allgemein sittlichen Lebenssphäre, ausserhalb der natürlichen Berufs- und Menschheitspflichten. Damit war, was im Wesen des Christenthums liegt, im Prinzip anerkannt: dass die Sittlichkeit eine besondere, von der Religion unterschiedene, aber nicht geschiedene Lebenssphäre bildet. Seinen prägnantesten Ausdruck fand dieses Verhältniss von Sittlichkeit und Religion in der urprotestantischen Lehre vom Verhältniss des Glaubens zu den Werken, der Rechtfertigung zu der Heiligung, die beide ebensowenig zu vermischen als zu trennen sind. — Als aber der Protestantismus seinem lebendigen Glaubensprinzip in der Erstarrung des Orthodoxismus wieder untreu wurde, da übertrieb der Rationalismus die ächt protestantische Unterscheidung von Religion und Sittlichkeit bis zur Scheidung beider, ja bis zur Aufhebung der Religion in der religionslosen Sittlichkeit. Der Kantische Moralismus ist in der Neuzeit dasselbe, was gegenüber der griechisch-römischen Religion der Stoicismus gewesen war: die Lossagung des

sittlichen Geistes von seinem religiösen Grund. Allein Kant selber konnte mit dieser Lossagung nicht vollen Ernst machen und als Fichte die Konsequenz zog, zeigte sich's bald, dass die sich selbst verstehende Sittlichkeit wieder auf die Religion als auf ihren festen Grund und Boden zurückkommen muss. Der religionslose Moralismus will den sittlichen Menschengeist auf sich selber allein stellen, in Wahrheit stellt er ihn damit in die Luft, entzieht ihm den festen Grund und Boden unter den Füssen, die Begründung in einem absoluten Prinzip. Worin soll denn nun eigentlich der Grund der Verpflichtung gegen das Moralgesetz liegen? etwa im menschlichen Gattungswesen? aber die Gattung existirt ja nirgends als eben nur in den einzelnen Individuen, ausserhalb dieser ist sie eine leere Abstraktion, die sonach nie die Macht über das einzelne Individuum und die höhere Autorität sein kann, welcher es zukäme, dem Individuum Gesetze vorzuschreiben. Die Vielheit der Individuen aber, die Gesellschaft, in welcher die Gattung allein ihre Wirklichkeit hat, kann auch nicht Prinzip eines absoluten Sittengesetzes sein, sondern höchstens eines Nützlichkeitsgesetzes; der Einzelne wird in seinem Verhältniss zu Andern sich besser befinden, wenn er seinen unbeschränkten Egoismus mässigt, wenn er wenigstens in der Anwendung auf die Wirklichkeit soweit Anderer Wünsche berücksichtigt, als er von diesen wünschen muss, dass sie auch die seinigen berücksichtigen; insofern wird das Zusammensein der Individuen in der Gesellschaft allerdings wohl einen auf das gemeinsame Motiv des Eigennutzes basirten Rechtszustand zu schaffen im Stande sein, mehr aber auch nicht. Und dass diess noch nicht Sittlichkeit ist, hat Kant selbst klar genug gezeigt; eine auf das Motiv des Eigennutzes basirte Verpflichtung ist immer nur eine bedingte und lässt vollkommen die Freiheit, den Eigennutz auch einmal auf entgegengesetztem Wege besser zu befriedigen, durch Ueberhebung über die Rechte der Gesellschaft schneller zum Ziele zu gelangen als durch Unterwerfung unter dieselbigen. So gieng ja auch geschichtlich aus dem durchgeführten subjektiven Idealismus Kant's und Fichte's die Romantik hervor mit ihrer Ironie, in welcher das selbstbewusste Individuum alle Allgemeinheit als überwundenen

Standpunkt betrachtet und nichts mehr gelten lässt als sich selbst in der ganzen Nichtigkeit seiner jeweiligen Einfälle und Launen; und so gieng aus dem Anthropologismus Feuerbach's der nackte Egoismus hervor, der auch Menschenliebe noch für eine letzte Schwärmerei erklärt und nur die Selbstliebe als vernünftig gelten lässt. Das sind gewiss keine zufälligen Erscheinungen, sondern sie beweisen, dass es wirklich in der Konsequenz der autonomen Sittlichkeit liegt, weil sie keinen Boden unter den Füssen hat, in ihr Gegentheil zurückzufallen. Nur wo der Mensch seine sittliche Verpflichtung erkennt als Abhängigkeit von einem Willen, von dem er in seinem ganzen Dasein bedingt ist, von einem über dem Einzelnen nicht nur, sondern auch über der Summe aller Einzelnen, über der Gesellschaft, stehenden absoluten Willen Gottes, nur dann ist ihm diese Verpflichtung eine absolute, unbedingte. Und mit dem absoluten Prinzip fehlt der religionslosen Sittlichkeit zugleich auch das Ziel; die Gewissheit, ja die Möglichkeit der Erreichung desselben ist zweifelhaft. Denn das Ziel ist ja gar nicht, wie die stoische Moral meint, nur die innerliche Tugendhaftigkeit des Einzelnen, sondern die Herrschaft des Guten in der Welt überhaupt; diese aber hängt ab von den geselligen und natürlichen Verhältnissen und Mächten, über welche kein Einzelner und auch keine Association von Einzelnen jemals die unbedingte Macht hat. Namentlich ist die Natur eine für das empirische Subjekt stets unüberwundene Schranke, die eine vollkommene Realisirung des Guten geradezu als Unmöglichkeit erscheinen lässt, sofern man nicht über der Menschenwelt eine höhere Macht anerkennt, in welcher allein die Garantie liegen kann für die Möglichkeit und einstige Wirklichkeit der Realisirung der uns gestellten sittlichen Aufgaben. Dass aber diese Ungewissheit wegen des Ziels, beziehungsweise diese Gewissheit der Unerreichbarkeit desselben auf die religionslose Sittlichkeit selber wieder lähmend zurückwirken muss, wofern sie auch ihre absolute Verpflichtung anerkennen würde, diess liegt auf der Hand; es bleibt da nur eine stumme Resignation übrig, welche mit praktischem Quietismus und Indifferentismus gegen die Uebel der Wirklichkeit sich sehr nahe berührt; im Kampfe des wirklichen

LIBRARY OF THE UNIV... CALIFO...

Lebens erlähmt die religionslose Sittlichkeit, sie entbehrt der nachhaltigen Kraft des duldenden und hoffenden Ausharrens (man denke an die stoische Selbstmordspraxis!); denn diese Kraft liegt eben nur in der Religion, welche den Menschen über die Welt erhebt, indem sie ihn unter den überweltlichen Gott beugt. Je mehr aber die sittliche Energie erlahmt, desto tiefer wird auch — vielleicht ganz unwillkührlich — das sittliche Ideal herabgedrückt; weil das Höchste doch unerreichbar bleibt, so glaubt man sich begnügen zu dürfen mit dem relativ-Guten; und hat man damit einmal einen sichern Massstab verloren, so sinkt der Idealismus der autonomen Sittlichkeit immer tiefer herab, bis er zuletzt angekommen ist auf dem Standpunkt des ordinärsten utilitaristischen Realismus, der philiströsen Selbstzufriedenheit, der unsittlichen Laxheit. Gegen solche ideallose Gemeinheit und träge Selbstgerechtigkeit bildet erfahrungsgemäss die Religion das stärkste Gegengewicht; indem sie immer wieder auf die absolute Verpflichtung zum absolut Guten hinweist, erhebt sie ebensosehr das Streben des Menschen zur idealsten Höhe, als sie ihm die ernsteste Selbstprüfung im Lichte des Ideals nahelegt und dadurch seine Selbstschätzung in nüchterner Bescheidenheit, sein Selbstgefühl in anspruchsloser Demuth erhält. Doch nicht nur die zähe, beharrliche Kraft, nicht nur der heilige, tiefe Ernst erwächst der Sittlichkeit aus der Religion, sondern nicht minder auch die Milde und Weichheit, die zur sittlichen Schönheit so wesentlich gehört. Die religionslose Sittlichkeit wird, je ernster sie ist, desto spröder, härter, rigoroser sein; dem autonomen sittlichen Subjekt, das sich in sich selber verfestigt, aus sich selber seine Kraft und sein Gesetz nimmt, pflegt es an jener Milde zu fehlen, welche Allen Alles sein und die Schwachheit der Schwachen tragen kann, an jener Geduld, welche das Gute nicht mit einemmale fertig haben will, sondern warten kann, bis es gewachsen sein wird von Innen heraus, kurz an der Liebe, in welcher sich Kraft und Milde zur vollendeten sittlichen Schönheit vermählen. Diese Liebe aber kommt nur aus dem Glauben. Der endliche Wille muss erst aus seiner eigenen Beschränktheit herausgetreten sein, über seine eigene Niedrigkeit sich erhoben und in gehorsamer Liebe an den unendlichen Willen

sich hingegeben haben, damit er auch in sich selber wahrhaft unendlich werde und wahrhaft frei von aller Selbstsucht, sowohl von der groben des Eudämonismus als auch nicht minder von der feinen der Selbstgerechtigkeit und des Tugendstolzes. So nur kann er dann auch in seinem Handeln wahrhaft unendliche Zwecke verfolgen, die Realisirung des unbedingt und allgemein Guten, des höchsten Gutes. Welches nun aber im Einzelnen diese Zwecke seien, durch welche Thätigkeit im Einzelnen das höchste Gut zu erreichen, der unendliche Wille des Guten zu realisiren sei, das folgt allerdings aus der Religion als solcher nicht, weil sie es mit dem Verhältniss des Menschen zu Gott und nicht mit dem zur Welt zu thun hat. Hier also muss das sittliche Materialprinzip zu seinem selbständigen Rechte kommen: die Verwirklichung der menschlichen Anlagen im Einzelnen und Ganzen; hieraus allein können die einzelnen sittlichen Güter, Tugenden und pflichtmässigen Handlungen abgeleitet werden. Insofern kommt nun allerdings der Sittlichkeit Autonomie zu, denn ihre Gesetze hat sie nicht von aussen durch willkührliche Satzungen zu empfangen, sondern sie entnimmt dieselben aus der eigensten Natur des Menschen selber. Allein diese Autonomie schliesst jene Theonomie keineswegs aus, sondern vielmehr erst recht ein; denn es ist klar, dass das Sittliche um so voller, tiefer und reiner gefasst wird, je höher man die menschliche Natur stellt; höher aber kann man sie nicht stellen, als indem man ihr Prinzip und Ziel in Gott selbst findet. Ist die Menschen-Natur eine gottebenbildliche, so ist die Verwirklichung der menschlichen Anlage identisch mit der Erfüllung des göttlichen Willens und die vollendete menschliche Gemeinschaft ist dann zugleich das vollendete Reich Gottes. So hat also die Sittlichkeit einerseits ihr Materialprinzip, aus welchem die Einzelheiten alle zu entwickeln sind, in der menschlichen Natur an und für sich und bildet insofern eine von der Religion unterschiedene selbständige Lebenssphäre; andererseits aber findet sie ihr vollkommenes Formalprinzip, den absoluten Verpflichtungsgrund und die absolute Garantie der Erreichbarkeit ihrer höchsten Zwecke, nur in der frommen Beziehung auf Gott, bedarf also der Religion zu ihrer nothwendigen Voraussetzung,

in welcher ihre Kraft wurzelt und in welcher sie stets von Neuem sich das Gewissen schärfen und reinigen lassen muss.

Wenn hiernach die Sittlichkeit von der Religion abhängig ist und sich immer an dieser korrigiren muss, so übt sie andererseits auch wieder eine ganz wesentliche Rückwirkung auf die Religion aus, welche für diese nicht weniger wichtig ja nöthig ist. Da die Religion vom Seligkeitsinteresse beherrscht ist, so liegt ihr die Gefahr nahe, dass die leidendliche Abhängigkeit einseitig das Uebergewicht bekomme und dagegen die Selbstheit, wenn auch nicht als Selbstgenuss so doch als Selbstthätigkeit und Selbständigkeit, verkürzt werde. Diess findet z. B. in der quietistischen Mystik statt, wo der Mensch sich ganz in Gott versenken will, nicht eigentlich um in Gott unterzugehen (wie man wohl oft von solchen Seiten hört), sondern um im Gottesgenuss träge zu schwelgen. Hiegegen reagirt nun eben das sittliche Bewusstsein, indem es den Menschen von der Ruhe des Gottesgenusses, die wohl als feiertägliche Ausnahme, nicht aber als permanente Abspannung des Geistes zulässig ist, zurückruft zum Kampf und zur Arbeit an der sittlichen Weltgestaltung. Oder es kann auch in anderer Art die Abhängigkeit zu einer falschen werden, z. B. dadurch, dass die Seligkeit abhängig gemacht wird statt von dem wahren Herzensglauben, jenem freien Akt der Hingabe des eigenen Selbsts an Gott, vielmehr von einem herzlosen Kopfglauben, dem Fürwahrhalten und Nachsprechen gewisser Lehren, oder vom Vollziehen und Theilnehmen an gewissen äussern Werken, z. B. Sakramenten, die rein an und für sich selbst, als geistloser äusserer Vorgang, dem Menschen das Heil anthun sollen. Gegen solche Afterfrömmigkeit wird nun zwar auch das gesunde religiöse Gemüth reagiren; doch wird das Falsche daran dem frommen Gemüth, das bei einem unbestimmten Abhängigkeitsgefühl sich zu befriedigen vermag, leichter entgehen, als dem sittlichen Bewusstsein, das ganz vom Freiheitsgefühl getragen wird; das freie, selbstbewusste Subjekt kann ja nichts mit sich vorgehen und auf sich einwirken lassen, ohne dass es selbst als frei wollendes dabei wäre; jede andere Einwirkung würde sein Wesen als freie Persönlichkeit vernichten; es kann also auch die Seligkeit nicht wollen

sich anthun lassen, es muss gegen jede solche Zumuthung sich sträuben, jedes solches Anerbieten als Wahn zurückweisen. Endlich liegt aber überhaupt in jenem Grundzug der Frömmigkeit, wornach sie sich immer in einer Gemeinschaft verwirklicht, die Gefahr, dass die Abhängigkeit von Gott veräusserlicht werde zur Abhängigkeit von der menschlichen Religionsgemeinde, ihren leitenden Organen und Mitteln, also von der Kirche und kirchlichen Hierarchie und kirchlichen Satzungen und Gebräuchen. Da wird dann der Glaube aus einer That der höchsten sittlichen Energie zu einer unsittlichen Knechtschaft unter fremde Autorität; das eigenste Selbst des Menschen, sein innerstes Wahrheits- und Sittlichkeitsbewusstsein (Vernunft und Gewissen) werden lahm gelegt, der Mensch wird sich selbst, seinem besseren gottebenbildlichen Selbst entfremdet, statt dass er in der wahren Frömmigkeit sein Selbst in Gott finden und verwirklichen würde. Diese Verkehrung der Religion in hierarchischen Despotismus findet ihren mächtigsten Gegner immer am sittlichen Bewusstsein, lange noch, ehe das Denken gegen die Unnatur des Dogmas sich erhebt, erhebt sich jederzeit in der Geschichte das Gewissen, das sittliche Selbstbewusstsein gegen die Unnatur der Satzung, gegen Werkheiligkeit und Gewissenseinschläferung; und wo immer eine höhere Religionsstufe zum Durchbruch kommt, da geschieht es immer im innigsten Zusammenhang mit einer sittlichen Reaktion gegen die mit unreiner Frömmigkeit verbundene Unsittlichkeit (man denke an den hebräischen Prophetismus, an das Christenthum gegenüber Judenthum, an den Protestantismus gegenüber mittelalterlicher Kirche; auch an den Buddhismus gegenüber Brahmanismus). Wie also die Sittlichkeit der Religion bedarf als ihrer feststehenden Voraussetzung, so auch bedarf die Religion der Sittlichkeit als ihres stetigen Korrektivs, um daran von aller Einseitigkeit sich zu reinigen, aus aller Unfreiheit und mit der Unfreiheit verknüpften Stagnation sich immer wieder zu freier und lebendiger Geistigkeit zu erheben.

3. Abschnitt.
Die Gemeinschaft der Frömmigkeit.

5. Capitel.
Die Entstehung der frommen Gemeinschaft.

Wie die Entstehung der frommen Gemeinschaft gedacht werde, hängt natürlich ab vom Begriff der Frömmigkeit selbst. Wo man in dieser nur ein unselbständiges Anhängsel der Moral erblickt, da kann auch die Bildung einer Religionsgemeinde nur als Akt der Willkühr, der klugen Berechnung gedacht werden; ob dieser Berechnung gute d. h. sittlich löbliche, oder schlechte, selbstsüchtige Motive zu Grunde lagen, macht dabei für den Begriff selbst keinen Unterschied aus. Indem der Rationalismus die Religion mit der natürlichen Moralität dem Wesen nach identificirte, erhob sich ihm die Frage, woher denn jene unterscheidenden Eigenthümlichkeiten kommen, durch welche jede bestimmte Religion sowohl von der Moralität im Allgemeinen, als auch von den andern bestimmten Religionen sich unterscheidet? Er konnte darin nichts anderes sehen, als ein willkührlich Gemachtes, ein Produkt der Priesterlist, das im besten Fall als nützliches Vehikel zur Introduktion der reinen Moral-Religion oder Vernunftreligion seinen relativen Werth und seine geschichtliche Berechtigung hatte, das aber fast immer (ausserhalb des Christenthums sogar schlechthin ausnahmslos) nur im Dienste einer selbstsüchtigen Priesterkaste stand und somit rein werthlos, rein verwerflich war. Die wahre Religion kann auf diesem Standpunkt nur die eine immer und überall sich selbst gleiche Vernunftreligion moralischen Inhalts sein. Was also die bestimmten Religionen von besondern Eigenthümlichkeiten an sich haben, kann nur soweit Werth haben, als es für die Kundmachung jener einen reinen Religion nutzbar ist oder war; allein welches auch immer die einstige Nutzbarkeit dieses „statutarischen Glaubens“ (Kant) gewesen sein möge, jetzt jedenfalls, da die Welt aufgeklärt ist, können jene Elemente nur noch hemmend, als Hülle statt als Vehikel der natür-

lichen Vernunftreligion, wirken und sind somit in Abgang zu dekretiren. Diese durchaus ungeschichtliche Anschauungsweise fand ihren siegreichen Gegner in Schleiermacher. Die fünfte seiner „Reden" beschäftigt sich hauptsächlich mit der Nachweisung, wie verkehrt diese Bevorzugung der „natürlichen Religion" vor den bestimmten oder „positiven Religionen" sei, da ja die Religion, um zu existiren, nothwendig als bestimmte existiren müsse und nicht als Religion überhaupt. „Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Verleugnung alles positiven und charakteristischen in der Religion und in der heftigsten Polemik dagegen. Darum ist sie auch das würdige Produkt des Zeitalters, dessen Steckenpferd jene erbärmliche Allgemeinheit und jene leere Nüchternheit war, die mehr als irgend etwas in allen Dingen der wahren Bildung entgegenarbeitet. Wenn eine Religion nicht eine bestimmte sein soll, so ist sie gar keine: denn nur lose zusammenhängende Regungen verdienen den Namen nicht." Das, was Jene „natürliche Religion" nennen, ist ihm vielmehr eine dürftige Abstraktion aus allen einzelnen wirklichen und bestimmten Religionen, eine Abstraktion, die ohne alle Lebensfähigkeit ist. Zwar gibt es auch nach Schleiermacher eine allgemeine Religion, und zwar kommt sie vor überall wo nur irgend Religion ist; nehmlich die Gesammtheit aller möglichen Verhältnisse des Menschen zur Gottheit; allein diese ist zwar an sich immer und überall dieselbe, wird aber keineswegs von Allen und immer auf die gleiche Weise aufgefasst. „Schon weil wir Wo sind, gibt es unter diesen Verhältnissen des Menschen zum Ganzen ein näher und ein weiter, und durch diese Relation zu dem übrigen wird nothwendig jedes Gefühl Jedem im Leben ein anders bestimmtes; dann aber auch, weil wir Wer sind, ist in Jedem eine grössere Empfänglichkeit für gewisse religiöse Gefühle und Wahrnehmungen vor andern, und auch auf diese Weise ist jedes überall ein anderes. Da nun von jedem Verhältniss verschiedene Ansichten möglich sind, je nachdem es auf die übrigen bezogen wird, so muss sich die Religion in einer unendlichen Menge verschiedener Formen verwirklichen, deren jede durch das verschiedene Prinzip der Beziehung in ihr hinreichend bestimmt und in deren jeder dasselbe religiöse Element (das auch in den

andern allen vorkommt) auf eigenthümliche Weise modificirt ist d. h. welche sämmtlich wahre Individuen sind." Wie entsteht nun aber nach Schleiermacher eine solche individuell bestimmte Religion? „Nur dadurch kann sie zu Stande kommen, dass irgend eines von den grossen Verhältnissen der Menschheit in der Welt und zum höchsten Wesen auf eine bestimmte Art (welche Art, wenn man nur auf die Idee der Religion sieht, als reine Willkühr erscheinen kann, sieht man aber auf die Eigenthümlichkeit der Bekenner, vielmehr die reinste Nothwendigkeit in sich trägt und nur der natürliche Ausdruck ihres Wesens selbst ist) zum Mittelpunkt der gesammten Religion gemacht und alle übrigen auf dieses eine bezogen werden. Dadurch kommt sogleich ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze; Alles bekommt feste Haltung, was vorher vieldeutig und unbestimmt war, alle einzelnen Elemente erscheinen nun von einer gleichnamigen Seite, von der, welche jenem Mittelpunkte zugewendet ist, und alle Gefühle erhalten eben dadurch einen gemeinschaftlichen Ton und werden lebendiger und in einander eingreifender. Jede solche Gestaltung der Religion, wo in Beziehung auf Ein alle andern gleichsam vermittelndes oder in sich aufnehmendes Verhältniss zur Gottheit Alles gesehen und gefühlt wird, wo und wie sie sich auch bilde und welches immer dieses vorgezogene Verhältniss sei, ist eine eigene positive Religion." Da nun aber diese Verhältnisse zur Gottheit unzählige sind und jedes derselben zum Mittelpunkt, auf den die andern alle bezogen werden, gemacht werden kann, so ist klar, dass die bis jetzt bestehenden positiven Religionen von Schleiermacher keineswegs für die einzig möglichen erklärt werden dürfen. „Vielmehr mögen sich immerhin unzählige entwickeln von allen Punkten aus; und derjenige, der sich nicht in eine der schon vorhandenen schickt, der nicht — ich möchte sagen — im Stande gewesen wäre sie selbst zu machen, wenn er sie noch nicht gefunden hätte, der dürfte schon desshalb zu keiner von ihnen gehören, sondern eine neue in sich selbst hervorzubringen gehalten sein. Bleibt er allein damit und ohne Jünger: es schadet nicht; immer und überall gibt es Keime desjenigen, was noch zu keinem weiter ausgebreiteten Dasein gelangen kann: auf dieselbe Weise

existirt auch die Religion eines solchen und hat ebensogut eine bestimmte Gestalt und Organisation, ist ebensogut eine eigene positive Religion, als ob er die grösste Schule gestiftet hätte. Keine also der schon vorhandenen Religionen darf einen Menschen hindern, sich eine eigene Religion seiner Natur und seinem Sinn gemäss auszubilden; ob er in einer der vorhandenen wohnen oder eine eigene erbauen werde, das hängt lediglich davon ab, ob das nehmliche Verhältniss zum Weltall wie in jenen Religionen oder ein anderes nur ihm eigenthümliches sich in ihm als Grundgefühl und Mittelpunkt aller seiner religiösen Gefühle entwickeln werde." „Jedem, der den Geburtstag seines geistigen Lebens angeben und eine Wundergeschichte erzählen kann vom Ursprung seiner Religion, die als unmittelbare Einwirkung der Gottheit und Regung ihres Geistes erscheint, muss man auch dafür ansehen, dass er etwas Eigenes sein, dass etwas Besonderes mit ihm gesagt sein soll, denn so was geschieht im Reich der Religion nicht, um eine leere Wiederholung hervorzubringen." Es konnte nun aber doch Schleiermacher selber nicht entgehen, dass er mit diesen Bestimmungen über das Verhältniss des Einzelnen zur positiven Religion den masslosesten Individualismus und Atomismus auf religiösem Gebiet Thür und Thor öffnen würde; und er sucht daher denselben doch nachträglich wieder einigermassen einzudämmen. Es sei, wird nun auch wieder gesagt, doch nie etwas Geringfügiges, nur Persönliches, dass sich eine neue Offenbarung bilde, sondern Grösseres und Gemeinschaftliches liege dabei zu Grunde; es wäre sogar krankhaft, sich von des grösseren Ganzen gemeinschaftlichem Leben auszuschliessen; von selbst vielmehr werde Jeder, was für ihn Mittelpunkt der Religion ist, auch irgendwo im Grossen so dargestellt finden oder selbst darstellen. „Sowie kein Mensch als Einzelwesen zum wirklichen Dasein kommen kann, ohne zugleich durch dieselbe Thatsache in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge versetzt zu werden, so kann auch ein religiöser Mensch zu seinem Einzelleben nicht gelangen, er wohne denn durch dieselbe Handlung sich auch in ein Gemeinleben ein, also in irgend eine bestimmte Form der Religion." Und nur eben in dieser Gemeinschaftlichkeit hat der Einzelne die Gewährleistung der Natürlichkeit und

Wahrheit seines religiösen Gefühls; ohne dass ihm doch daraus ein Nachtheil für seine Eigenthümlichkeit erwachsen würde, da ja innerhalb der gemeinschaftlichen Sphäre unendlicher Spielraum noch bleibt für eigenthümliche Ausbildung des allgemeinen Typus. — So sucht also Schleiermacher die religiösen Individuen, von deren atomistischer Selbständigkeit er ausgieng, nachträglich doch wieder in allgemeinere Religionskreise einzuordnen oder zu solchen zusammenzuknüpfen. Allein das verknüpfende Band ist ein sehr loses: nicht etwa ein über die Einzelnen übergreifendes allgemeines und nothwendiges Prinzip, nicht eine der Freiheit der Einzelnen vorausgesetzte bindende und zusammenhaltende Macht fesselt die Individuen innerhalb eines Religionskreises, sondern die blosse Zufälligkeit des Sichangezogen- oder Sichabgestossenfühlens führt zusammen und trennt die einzelnen Subjekte; die religiöse Virtuosität eines Einzelnen zieht andere Einzelne an und bildet so eine Gemeinschaft, die so lange Bestand hat, als seine Anziehungskraft währt; fühlen sich die einzelnen Glieder mit der Zeit nicht mehr oder anderswo mehr angezogen, so geht wieder Alles auseinander; es ist, wie Hegel trefflich bemerkt, in einer solchen Religionsgemeinschaft nicht mehr Zusammenhalt, als in einem von Wind und Welle stets wieder anders gruppirten Sandhaufen. Das Schlimmste ist aber dabei noch diess: wo in dieser Art alle Unterschiede nur von individuellen Zufälligkeiten abhängen, da sind alle spezifischen Werthunterschiede durchaus aufgehoben. Welches von den unzähligen Verhältnissen zur Gottheit zum Mittelpunkt der religiösen Gefühle gemacht werde, das „kann, wenn man auf die Idee der Religion sieht, als reine Willkühr erscheinen". Also was die unterscheidende Eigenthümlichkeit einer bestimmten Religion ausmacht, das ist etwas der Idee der Religion Zufälliges, Gleichgültiges, entzieht sich also auch jeder bestimmten Werthschätzung, die ja nur nach der höheren oder niederern Angemessenheit an die Idee der Religion bemessen werden könnte. Ganz konsequent ist es daher von diesem Standpunkt aus, wenn Schleiermacher sagt: „Unmittelbar in der Religion ist Alles wahr, denn wie könnte es sonst geworden sein? auch Alles, was sich irgendwo religiös gestaltet, ist gut, denn es ge-

staltet sich ja nur, weil es ein höheres Leben ausspricht. Der ganze Umfang der Religion ist ein Unendliches und nicht mit einer einzelnen Form sondern nur mit dem Inbegriff Aller zu befassen. Jeder muss sich daher bewusst sein, dass seine Religion nur ein Theil des Ganzen ist, dass es über dieselben Verhältnisse, die ihn religiös afficiren, Ansichten und Empfindungen gibt, die ebenso fromm sind und doch von den seinigen gänzlich verschieden, und dass anderen Gestaltungen der Religion solche Wahrnehmungen und Gefühle angehören, für welche ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt." „Einem frommen Gemüth macht die Religion gerade Alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selber, Alles was es fasst und was es nicht fasst, was im System seiner eigenen Gedanken liegt und mit seiner eigenthümlichen Handlungsweise übereinstimmt und was nicht; sie ist die ursprüngliche und geschworene Feindin aller Kleinsinnigkeit und aller Einseitigkeit." Schon recht, wenn nur nicht über solcher weitherzigen Duldsamkeit jeder positiven Religion gegenüber allen andern auch zugleich alle objektive Wahrheit einer jeden verloren gienge! Um den Preis ist denn doch diese Duldsamkeit zu theuer erkauft, wenn das Eigenthümliche einer jeden Religion im Verhältniss zur Idee der Religion etwas Zufälliges, also ansich betrachtet durchaus Werthloses ist! Und man beachte wohl, dass hiebei die geschichtliche Betrachtungsweise ebensosehr zu kurz kommt, wie im Rationalismus; denn Geschichte ist ja nur da, wo Fortschritt ist vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren, wachsende Annäherung der Erscheinung an die Idee; diess hebt sich hier auf, wo jede Erscheinung gleich wahr und gut sein soll, wie die andere. — In Schleiermacher's Glaubenslehre (§. 6.) kann man eine gewisse Verbesserung dieser Mängel finden; es werden wenigstens die schroffsten Spitzen der Reden umgebogen; dem masslosen Atomismus der frommen Subjekte wird ein Gegengewicht gegeben in der bestimmten Begrenzung, welche die individuelle Anziehung findet an den natürlichen Bindegliedern der Familie und der Nation; innerhalb dieser natürlichen Gemeinschaftsformen ist ein bestimmter gemeinschaftlicher Typus religiösen Fühlens präformirt, daher wird hier die

Anziehung die stärkste, ausserhalb dieser Kreise nur eine verschwindend schwache sein. Und für's andere ist die qualitative Gleichstellung der einzelnen Religionen hier dahin modifizirt, dass denn doch zwischen den fetischistischen, polytheistischen und monotheistischen Religionen ein Stufenunterschied statuirt wird. Allein diess sind doch nur Artbestimmungen, die zur individuellen Definition keiner einzigen Religion ausreichen; wie denn das Christenthum sowohl das Prädikat der monotheistischen als das der teleologischen Form mit dem Judenthum gemein hat. Fragt es sich nun nach einer individuellen Bestimmung, so bleibt es doch dabei, was schon die „Reden" gesagt hatten, dass diess Individuelle nur in einem Zufälligen gefunden werden könne, nehmlich in der für die Idee der Religion zufälligen Thatsache, die einer bestimmten Religion den Ursprung gegeben habe; die centrale Bedeutung der Erlösung im Christenthum soll nach Schleiermacher solch' eine aus dem Begriff der Religion nicht abzuleitende, nur aus seinem äusserlich geschichtlichen Ursprung zu erklärende Zufälligkeit sein. Und hieran wird nichts geändert dadurch, dass Schleiermacher der religiösen Gemeinschaftsbildung, die sonst in's Unbestimmte und Unbegrenzte zerfliessen würde, ihre festen Grenzen absteckt innerhalb des Volksthums; denn für's erste sind auch die Volksthümer im Verhältniss zur Idee der Religion blosse Aeusserlichkeiten und Zufälligkeiten, begründen also in keiner Weise einen begrifflichen Unterschied und Werthunterschied der einzelnen Religionen; für's andere gilt ja in Wahrheit diese Begrenzung der bestimmten Religion innerhalb des Volksthums nur für die heidnischen Religionen, nicht auch für die drei monotheistischen, am wenigsten jedenfalls für das durchaus universale Christenthum. — Worin denn nun eigentlich das bestimmte Wesen und Prinzip jeder einzelnen Religion liege, das ebensosehr für die individuelle Gefühlsweise ihrer einzelnen Bekenner das vorausgesetzte und zusammenhaltende Allgemeine bildet, wie im Verhältniss zu andern bestimmten Religionen die trennende Eigenthümlichkeit? diese Frage hat Schleiermacher in der That nicht beantwortet und auch wohl nicht beantworten können von seinem Religionsbegriff aus, da das schlechthin einfache Gottesbewusstsein die

Mannigfaltigkeit der Erscheinung der Religion nicht zu erklären vermag.

Es lässt sich zum voraus erwarten, dass bei Hegel, dem überhaupt das Allgemeine das prius des Besondern ist, auch die Frage nach dem Prinzip der religiösen Gemeinschaft sich leichter löst. Die bestimmten Religionen sind nach Hegel*) besondere Momente des Begriffs Religion, aber Besonderungen, die sich dieser Begriff selbst gibt, zu denen er sich selbst bestimmt. Der Begriff der Religion ist nehmlich als Anlage im Geiste und macht die innerste Wahrheit desselben aus, aber der Geist muss dazu kommen, diese Wahrheit zu wissen, seine Anlage oder das was er an sich ist, wirklich zu machen durch seine eigene That. Und die Stufen, die er in diesem Realisirungsprozess der religiösen Anlage oder des Begriffs Religion durchläuft, diess sind eben die einzelnen bestimmten Religionen. Man kann daher von allen Religionen sagen, sie seien Religionen und entsprechen dem Begriff der Religion, denn sie müssen den Begriff enthalten, sonst wären sie ja gar nicht Religionen; aber zu gleicher Zeit, indem sie noch beschränkt sind, entsprechen sie dem Begriff nicht; sofern sie nur besondere Momente des Begriffs sind, ist er in ihnen noch nicht wahrhaft zur Erscheinung gekommen. Ebendaher ist aber derselbe Geist, der die einzelnen bestimmten Religionen als untergeordnete und inadäquate Erscheinungsformen seines Wesens gesetzt hat, auch wieder die Macht, über sie hinauszugehen; der Fortgang des Sichbestimmens des religiösen Geistes ist so zugleich ein fortgehendes Sichfreimachen von den beschränkten Bestimmtheiten. Das Höchste aber, das erreicht wird und werden kann, ist, dass die Bestimmtheit der Begriff selbst ist; wo also die Schranke aufgehoben und das religiöse Bewusstsein nicht vom Begriff unterschieden ist — diess ist die Idee, der vollkommen realisirte Begriff der Religion, die absolute Religion. — Hier liegt also der Entstehungsgrund für die einzelnen Religionen nicht wie bei Schleiermacher in einer äusserlichen Thatsache, sondern in der That der Selbstverwirklichung des religiösen Geistes selbst; und die das

*) s. Religionsphilosophie, Einleitung z. 2ten Theil.

unterscheidende Wesen der einzelnen Religion konstituirende Besonderheit ist nicht etwas der Idee der Religion selbst Zufälliges und Gleichgültiges, sondern ist ein besonderer Moment im Begriff der Religion selbst, lässt sich also durch reproducirendes Denken aus diesem Begriff ableiten und — was die Hauptsache ist — lässt sich an diesem Begriff nach seinem relativen Werth beurtheilen. Insbesondere für die höchste Religion, für das Christenthum ist diess von grösster Bedeutung; bei Schleiermacher war dasselbe eine Besonderheit neben andern; sein absoluter Werth konnte nur postulirt, nicht gewusst werden; hier dagegen ist das Christenthum diejenige Bestimmtheit, welche mit dem Begriff selbst zusammenfällt, also nicht selbst wieder ein Besonderes und Beschränktes innerhalb des allgemeinen Begriffs der Religion, sondern das Dasein dieses Allgemeinen selbst; die Besonderheit hört hier auf, Schranke zu sein; es fällt also hier (aber auch nur hier) das Positive wieder zusammen mit dem Natürlichen und Allgemeinen. Das Christenthum als absolute Religion hat sonach die Schranke der Positivität überwunden; es stellt, je reiner es in sich selbst gefasst wird, desto gewisser nur die Wirklichkeit der natürlichen Religion oder der religiösen Anlage des Menschen dar. So gewiss also Schleiermacher darin gegen den Rationalismus Recht hatte, dass die natürliche Religion von vorneherein gar nichts Wirkliches sei und sein könne, sondern, um sich zu verwirklichen, zur bestimmten Religion werden müsse: so wenig hatte er doch Recht, wenn er meinte, dass die natürliche Religion überhaupt nie wirklich werden könne, dass das Allgemeine immer jenseits der bestimmten Wirklichkeit, der Begriff immer als unwirkliche Abstraktion hinter der Erscheinung bleiben müsse; was heisst denn diess anders, als dass jede wirkliche Religion als bestimmte auch begrenzt, dem Begriff unangemessen, also unvollkommen sei? Der Satz der Reden: „Jede wirkliche Religion ist vollkommen, wahr und gut, denn wie hätte sie sonst wirklich werden können?“ verwandelt sich hienach in den andern: Keine wirkliche Religion ist vollkommen, objektiv wahr und gut, denn damit wäre sie nicht mehr bestimmte, also nicht mehr wirkliche Religion! — Man kann nicht verkennen, dass in

dem alten Streit über positive und natürliche Religion erst Hegel das lösende Wort gesprochen hat. Der Rationalismus sagte: nur die natürliche Religion ist die wahre, die positiven Religionen sind als solche unwahr; Schleiermacher: nur die positiven Religionen sind die wahren (freilich nur subjektiv wahr!), die natürliche Religion ist eine unwahre, weil unwirkliche Abstraktion; Hegel endlich vermittelt beides in der Weise: die natürliche Religion (d. h. die religiöse Anlage des Menschen) ist die Wahrheit der positiven Religionen und die positiven Religionen sind die Wirklichkeit der natürlichen Religion, aber sie sind diess solange doch nur in relativer Weise, als nicht die Wirklichkeit mit der Wahrheit, die Erscheinung mit dem Begriff sich deckt, womit dann die natürliche Religion zur positiven geworden, die positive zugleich schlechthin die natürliche ist; das Aussereinander von Begriff und Erscheinung, welches beim Rationalismus und bei Schleiermacher die gemeinsame Prämisse für ihre entgegengesetzten Schlussfolgerungen gebildet hatte, ist bei Hegel nur der Ausgangspunkt, der sich mittelst des religiösen Prozesses selber zur Einheit von Begriff und Erscheinung, von Natürlichem und Positivem aufhebt. Hegel stimmt, was die vorchristlichen Religionen betrifft, einerseits mit Schleiermacher in dem Satze überein: dass sie wahre Religionen sind, weil sie den Begriff der Religion in sich tragen; andererseits aber auch mit dem Rationalismus in dem Satze: dass sie unwahre Religionen seien, weil sie den Begriff inadäquat darstellen; das vermittelnde Wort ist: sie sind relativ wahr, nehmlich als eine lokale und temporäre Darstellung des religiösen Geistes. Was aber das Christenthum betrifft, so stimmt Hegel einerseits mit dem Rationalismus überein in dem Satz, dass es mit der natürlichen Religion (mit dem Begriff der Religion) identisch sei; aber diese Identität mit der natürlichen Religion stellt das Christenthum dar, nicht, wie der Rationalismus meinte, wenn man von seiner Bestimmtheit abstrahirt, sondern gerade in seiner Bestimmtheit, denn seine Bestimmtheit ist die, identisch zu sein mit dem Begriff der Religion; seine Bestimmtheit ist nichts als der Begriff der Religion selbst und der Begriff der Religion ist nur in der Bestimmt-

heit des Christenthums. Es mag hier beiläufig bemerkt werden, was später noch weiter zur Sprache kommen und in der Darstellung des Christenthums seinen Beleg finden wird, dass aus jenem Satz von der Identität der geschichtlichen Bestimmtheit (Positivität) des Christenthums mit dem ewigen Begriff der Religion (der natürlichen oder Vernunftreligion) eine doppelseitige wichtige Konsequenz zu ziehen ist: 1) Nichts kann im Begriff der Religion liegen und auf religiöse Geltung Anspruch machen, was nicht im Wesen des Christenthums sich vorfindet und geschichtlich sich nachweisen lässt als ein Moment des Christlichen. 2) Nichts kann wahrhaft zum Wesen des Christenthums gehören und auf christliche Geltung berechtigten Anspruch machen, was nicht in der uns inwohnenden Idee der Religion sich vorfindet und philosophisch als ein ewiges Moment des religiösen Geistes sich nachweisen lässt; jenes folgt daraus, dass der Begriff der Religion identisch ist mit der Bestimmtheit des Christenthums; diess daraus, dass die Bestimmtheit des Christenthums identisch ist mit dem Begriff der Religion; somit ist Eins vom Andern schlechthin unzertrennlich.

Wir wissen jetzt, worin das Prinzip einer bestimmten Religion liegt, nehmlich im religiösen Geist der Menschheit auf einer bestimmten Stufe seiner Entwickelung.*) Aber wie geht es zu, dass diess Prinzip sich verwirklicht als gemeinsamer Typus der Frömmigkeit vieler Individuen? wie nimmt es Besitz von der in den frommen Subjekten repräsentirten Wirklichkeit? Auch Hegel bringt hiebei die Religion in Zusammenhang mit dem Volksthum, Staat und Nationalität. Er sagt z. B. in der „Philosophie der Geschichte" (Einleitung p. 62.): „Die Religion steht im engsten Zusammenhang mit dem Staatsprinzip; die Vorstellung von Gott macht die allgemeine Grundlage eines Volkes aus. Wie daher die Religion beschaffen ist, so der Staat und seine Verfassung; er ist wirklich aus der Religion hervorgegangen und zwar so, dass

*) Man beachte, dass es sich hiebei noch allein um die psychologische Seite der Sache handelt; die metaphysische Betrachtungsweise wird ihre Stelle finden im 3ten Abschnitt des nächsten Theils, bei der Lehre von der Offenbarung.

der athenische, der römische Staat nur in dem spezifischen Heidenthum dieser Völker möglich war, wie auch ein katholischer Staat einen andern Geist und andere Verfassung hat als ein protestantischer. Der Geist eines Volks ist ein bestimmter, individueller Geist, der sich seiner Bestimmtheit bewusst wird in den verschiedenen Sphären: in der Bestimmtheit seines sittlichen Lebens, seiner Verfassung, seiner Kunst, Religion und Wissenschaft." — Man wird indess leicht beachten, dass diess Anknüpfen der Religion an das Volksthum nicht ganz denselben Sinn hat wie bei Schleiermacher. Dieser gab der zerfliessenden Gemeinschaftsbildung ihre Begrenzung durch das Volksthum in dem Sinne, dass letzteres nur die äusserliche Rahme sein sollte, innerhalb welcher die individuelle Anziehungskraft wirksam wäre; letztere allein ist das Gemeinschaft bildende Prinzip; und nicht ein höheres Allgemeines ist ihr vorausgesetzt, sondern nur die gleichartige physische Organisation der Individuen innerhalb des gemeinschaftlichen Volkstypus. Bei Hegel dagegen ist das wirksame Prinzip der religiösen Gemeinschaft dasselbe Allgemeine, welches auch nach allen andern Seiten hin die Eigenthümlichkeit des Volks konstituirt, der Volksgeist, diese individuelle Gestaltung des Menschheitsgeistes. Und dass diess die richtigere Anschauung von der Sache ist, haben die neueren mythologischen Forschungen bestätigt. Es hat sich ergeben, dass die bestimmte Religion und Mythologie der einzelnen Völker diesen selbst so wenig etwas Zufälliges ist, dass man eher umgekehrt sagen könnte, die Völker der Weltgeschichte haben ihr ideales Prius in den Phasen des Prozesses der Religionsentwickelung. Anknüpfend an den Vorgang Schelling's (Phil. d. Myth. I, p. 109 ff.) bemerkt darüber Weisse*), der feine philosophische Kenner der Mythologie, Folgendes: „In den eigentlichen Hauptmomenten des weltgeschichtlichen Prozesses geht die innere ideale Gestaltung der Götterkreise und die äusserlich reale Gestaltung der volksthümlichen Sprachen und Kultursysteme — wir erinnern nur an Indien, Aegypten und Griechenland — zu einer grossen einheitlichen Gesammtgruppe zusammen; und

*) s. philosophische Dogmatik III, p. 201.

da würde es denn sicherlich von einem Misskennen der wahren Natur des Hergangs zeugen, wenn man Sprachen und Kultursysteme d. h. wenn man die Völker selbst für etwas vor dem Beginn ihrer Mythologien Fertiges ansehen wollte, für einheitliche Gestaltungen, die sich in den Mythologien nur ihren Reflex geschaffen hätten." Also in den vorgeschichtlichen mythologischen Religionen jedenfalls werden wir uns den Prozess der religiösen Gemeinschaftsbildung so denken müssen, dass derselbe nicht innerhalb eines schon bestehenden Volks von Einzelnen ausgieng, sondern dass die Bildung der religiösen Gemeinschaft mit derjenigen der*) Sprach- und Kulturgemeinschaft, kurz mit der ganzen Volksbildung wesentlich und zeitlich ein und derselbe Hergang war. Dagegen bei den geschichtlichen**) Religionen, die ihren Ursprung einem bestimmten geschichtlichen Datum, einem Stifter verdanken, liegt die Sache selbstverständlich etwas anders. Hier ist die Gemeindebildung, wenigstens nach der Seite ihrer äussern Erscheinung, allerdings in der Weise zu denken, wie sie Schleiermacher beschreibt. Das neue religiöse Bewusstsein ist zunächst als Gemüthsbestimmtheit eines Einzelnen vorhanden; dieser äussert sein Gefühl in der Weise, welche überhaupt die Offenbarung des Innern vermittelt: unmittelbar durch die unwillkührliche Art und Haltung des ganzen persönlichen Auftretens und Benehmens, mittelbar durch das Wort, und zwar sofern dieses zunächst Darstellung und Beschreibung der inneren Gemüthserregungen ist, nicht zunächst als lehrhafte Mittheilung objektiver Gedanken oder jedenfalls letztres nur im Zusammenhang mit erstrem, mit dem Worte der Selbstbezeugung. Diese das Innere offenbar machende Selbstdarstellung erregt dann in Andern zunächst nur die Vorstellung vom Gemüthszustande des Aeussernden; allein diese Vorstellung oder „Ahnung" (nach der Bezeichnung in Schleiermacher's Ethik)

*) cf. dazu Schelling, Phil. d. Mythol. I, p. 63 ff.

**) Ich brauche diess Prädikat in dem angegebenen, offenbar nächstliegenden, Wortsinn und begreife also darunter ausser den 3 monotheistischen Religionen nur noch die zoroastrische und buddhistische. Es bildet also immer den Gegensatz zu „vorgeschichtlich", ist aber nie mit „positiv" zu verwechseln.

geht sofort vermöge des Gattungsbewusstseins über in lebendige Nachbildung; „je mehr der Wahrnehmende theils im Allgemeinen theils wegen grösserer Lebendigkeit der Aeusserung und wegen näherer Verwandtschaft fähig ist, in denselben Zustand überzugehen, um desto leichter wird dieser mittelst der Nachbildung hervorgebracht.“ So richtig und scharf beobachtet diese psychologische Beschreibung des Hergangs, wie sie Schleiermacher gibt, ist, so erschöpft sie die Sache doch noch nicht; sie erklärt noch nicht genug, woher es kommt, dass der Erste, welcher einen neuen Gemüthszustand Andern offenbar macht und zur Nachbildung darbietet, auch wirklich Nachahmung und Anhang findet, dass er nicht mit seinem frommen Gefühl allein stehen bleibt, sondern zum Stifter einer Gemeinde wird, in welcher seine eigene Gefühlsbestimmtheit zum gemeinsamen Typus des frommen Gefühls Aller wird? Die individuelle Wahlverwandtschaft so Vieler muss doch an dem geschichtlichen Zusammenhang des Neuen mit dem Alten, des religiösen Heros mit dem bisherigen religiösen Zustand des Kreises, in welchem er auftritt, einen tiefer liegenden Grund haben. Diesen grossen historischen Zusammenhang hebt Hegel mit Vorliebe hervor, aber überspannt ihn zugleich so sehr, dass das Neue eigentlich gar nichts wirklich Neues mehr ist, sondern nur die Erscheinung eines auch vorher schon (nur verborgen) Dagewesenen. Die Heroen bringen nur Das zum Bewusstsein, was schon vorher da war als „die innere Seele, die bewusstlose Innerlichkeit aller Individuen“; „sie schöpfen aus dem inneren Geiste, der noch unterirdisch ist, der aber schon an die Aussenwelt, wie an die Schaale, pocht und sie zu sprengen im Begriff ist. Desshalb folgen die Andern diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen hier entgegentritt.“*) So bestechend diess klingt, so können wir doch nicht unbedingt beistimmen. Das Neue, das in der originalen Persönlichkeit des Religionsstifters auftritt, ist vorher überall in der Welt nicht vorhanden, auch nicht als latente innerliche Realität, die hier nur erst in die äussere Erschei-

*) Hegel, Phil. d. Geschichte, p. 38. Ganz ähnlich Schwarz, das Wesen der Religion, p. 207.

nung heraustreten würde. Vielmehr lehrt die Geschichte durchweg, dass in der Thatsache oder Persönlichkeit, an welche die Bildung einer religiösen Gemeinschaft sich knüpft, ein wirklich Neues auftritt; die Elemente dazu mögen zwar immerhin schon vorhanden gewesen sein, aber diese einzelnen Elemente sind eben in ihrer Vereinzelung und damit zusammenhängenden Einseitigkeit etwas wesentlich Anderes als das Neue, das aus ihrer neuen und gereinigten Kombination und Mischung hervorgeht. Das Hinzielen des Alten auf das Neue ist nicht das positive Verhältniss der Herauswickelung oder Hervorbringung des Neuen aus dem Alten und durch das Alte; sondern es ist nur das negative Verhältniss, dass die Widersprüche und Einseitigkeiten, die sich stets suchenden und doch in ihrer Einseitigkeit auch immer sich fliehenden Gegensätze nach einer höheren Einigung hinstreben, verlangen. Eben daher wird natürlich und nothwendig, sobald diese höhere Einheit eintritt, sie allerwärts als Erfüllung des Verlangens, als die gesuchte Wahrheit und geforderte Versöhnung des Widersprechenden und Gegensätzlichen erkannt und empfunden. Hierin liegt aber auch allein das historische Band, das ein neues geschichtliches Prinzip mit dem vorhergehenden Zustande verknüpft und für den Kreis, in den es eintritt, vermittelt. So fest und innerlich bestimmt dieser Zusammenhang ist, so ist diess doch nur ein negatives Verhältniss, welches das Werden des Neuen noch keineswegs positiv erklärt. Wenn ein logischer Gegensatz von selbst, durch seine innere Dialektik, eine bestimmte Lösung aus sich entwickeln lässt, so ist ja damit noch keineswegs denkbar gemacht, wie in der realen Welt die einseitigen Gegensätze sich von selbst sollen aufheben, ein gefühlter Widerspruch sich selbst soll versöhnen und ein Verlangen sich aus seiner eigenen Leere heraus soll befriedigen können. Hier ist eben der Punkt, wo wir das Hereintreten eines bisher in der wirklichen Welt noch nicht vorhandenen, also derselben jenseitigen, schöpferischen Prinzips anerkennen müssen — eine schöpferische Gottesthat oder Offenbarung. Das Nähere hierüber kann erst im nächsten Theil ausgeführt werden; nur das sei hier noch bemerkt, dass wir in den neuen Anfängen der Geschichte wie der Natur einen positiven Zusam-

menhang des Neuen mit dem Alten allerdings — so bestimmt wie Hegel — behaupten, aber wir können denselben nicht so in der Realwelt beschlossen denken, dass in ihrem Werdeprozess das Niedere den positiven Erklärungsgrund für das Höhere abgäbe; sondern wir können jenen positiven Zusammenhang nur finden in der der werdenden Weltwirklichkeit jenseitigen ewigen Idee der Welt, wie sie dem Geist des Weltschöpfers innewohnt. Geschichtsbetrachtung und philosophische Reflexion drängen uns gleichsehr zu dieser Annahme.

---

6. Capitel.

Die Bethätigung der frommen Gemeinschaft im Kultus.

Wie die fromme Gemeinschaft entstanden ist durch Darstellung und Nachbildung einer bestimmten Gefühlsweise, so erhält sie sich nun auch durch denselben Prozess des Mittheilens und Aneignens. Die gemeinschaftliche Darstellung der Allen gemeinsamen Frömmigkeit, wie sie hervorgeht aus dem Einen religiösen Geist der Gemeinde, so dient sie auch wieder zur Belebung des frommen Gefühls in den Einzelnen, sei es zur Weckung desselben in denen, welche nur erst empfangend, noch nicht selbstthätig dran Theil haben, sei es zur Kräftigung und Nahrung desselben in den lebendigen Mitgliedern. Es ist dasselbe allgemeine Prinzip, das schon der Entstehung einer Gemeinschaft zu Grunde liegt, und das nun in der bestehenden Gemeinschaft sich bethätigt in Form der Wechselwirkung der einzelnen Glieder auf einander*); gleichwie die Eine Seele im lebendigen Organismus, den sie sich gebildet hat, sich bethätigt in Form der Wechselwirkung der Organe und ihrer Funktionen. Dieses — in der gegenseitigen Wechselwirkung des Mittheilens und An-

*) Mit Recht sagt daher Schleiermacher, die heilsmittheilende Thätigkeit der christlichen Gemeinde sei eine Fortsetzung des Werkes Christi; wie in allem organischen Leben, so beruht auch hier Entstehung und Bestehen auf derselben Einen organisirenden Kraft.

eignens verlaufende — organisirte Leben der frommen Gemeinschaft ist der Kultus. Er bewegt sich nothwendig in denselben Formen, welche überhaupt der Mittheilung innerer Zustände dienen: theils in Zeichen (Geberde, Ton und symbolische Handlung), theils in Worten. In erstrer Beziehung bildet seine Urform das Opfer, in letztrer das Gebet.

Dem Gebet, das durch die Aeusserung im Wort zum Kultusakt wird, liegt zu Grunde das unausgesprochene Gebet, das in einem rein innerlichen Gemüthsakt besteht. Dieses innere Beten ist nichts andres als die Lebendigkeit des religiösen Grundtriebs, des Triebs nach Gottesgenuss*), ausgehend vom Gefühl unendlichen Mangels (Unseligkeit) und endend im Gefühl unendlicher Sättigung, Befriedigung (Seligkeit); ein innerliches Suchen und Finden Gottes. Dabei ist jedoch wohl zu beachten, dass der Grundtrieb, der an und für sich betrachtet rein nur auf das Unendliche geht, meistens nicht in dieser seiner Reinheit für sich allein sich bethätigt, sondern zusammen mit irgend einem besondern, auf einen endlichen Zweck gehenden Trieb; ja dieser letztre kann so sehr überwiegen, dass das Gebet zunächst gar nicht Ausdruck des reinen Gottverlangens ist, sondern Ausdruck eines Verlangens nach irgend welchem endlichen, vielleicht sogar sehr ungöttlichen Gut; es sind die irdischen Herzenswünsche, von welchen die meisten Gebete wenigstens ausgehen. Sofern man aber dabei stehen bliebe, wäre das in Wahrheit gar kein eigentliches Gebet, denn es wäre ja gar nicht der religiöse Trieb, der sich darin bethätigte, sondern irgend ein sinnlicher Trieb; und Gott wäre nur zum Mittel für diesen herabgesetzt; ein Gemüthszustand, der nur in dem uneigentlichen Sinn als fromm bezeichnet werden könnte, wie man auch von einer Frömmigkeit der Zauberei reden kann, denn diese macht eben auch die Gottheit zum Mittel für ihre endlichen Zwecke. Allein wo nur überhaupt der religiöse Trieb schon zu einiger Selbständigkeit gelangt ist, da muss gerade die Dialektik des Gebets, dieser Zwiesprache des Herzens mit Gott, dazu dienen, den religiösen Grundtrieb loszumachen von der unreinen Ver-

*) Man vergl. dazu Rothe: „theol. Ethik" II, 188. (2. Aufl.)

wickelung mit endlichen Trieben, den Menschen über seine Endlichkeit und Partikularität zu erheben und in der unendlichen Befriedigung des Gottesgenusses ihn die endlichen Herzenswünsche vergessen zu machen. Das Gebet, das begonnen hatte mit der Bitte um dieses oder jenes endliche Gut oder um Abwendung dieses oder jenes endlichen Uebels, muss enden mit dem Worte der vertrauensvollen, kindlichen Ergebung: „Vater, nicht mein Wille, sondern der Deinige geschehe!" Damit erst hat das Gebet sein Ziel erreicht, die Einigung des endlichen Geistes mit Gott; eine Einigung, welche für den endlichen Geist neben dem höchsten Genuss zugleich die gründlichste Reinigung von allem Partikularwillen, von aller ausser- und widergöttlichen Selbstheit einschliesst. — Wie jede lebendige innerliche Erregung, so geht auch das Herzensgebet unwillkührlich in Aeusserung über, zunächst durch die es begleitende Geberde. Die Art derselben ist nicht bloss Sache des Zufalls oder willkührlicher Festsetzung, sondern entspricht der Gemüthsstimmung des Betenden, beziehungsweise eines religiösen Kreises. In der orientalischen Niederwerfung des ganzen Körpers zur Erde spiegelt sich die Einseitigkeit jenes Abhängigkeitsgefühls, in welchem das ganze Sein des Menschen dem Unendlichen gegenüber als das Nichtige erscheint, als das wesen- und werthlose, dem nur die Resignation der Unmacht übrig bleibt. In dem griechischen Erheben der Arme gen Himmel bei aufrechter Stellung und zurückgeworfenem Haupt liegt die Selbstbewusstheit des freien Mannes, der sich berechtigt glaubt, von den Himmlischen fast wie von Seinesgleichen die Erfüllung seiner Wünsche zu fordern, der prometheische Stolz, die titanenhafte Selbstüberhebung. Dagegen drückt sich in der Beugung des Kniees mit aufrechtgehaltenem und nach Oben gewandtem Haupt zugleich Beugung unter und Erhebung zu Gott aus. Die gefalteten Hände aber symbolisiren die Zurückziehung des Geistes aus der Aussenwelt und Konzentration in sich selbst, Zusammenschluss aller Seelenkräfte in der Einheit des gotterfüllten Gemüths, und ebendamit Zusammenschluss des ganzen Menschen mit Gott. — Mehr noch als in der stummen Geberde tritt im gesprochenen Wort das Gebet aus der Innerlichkeit des individuellen Erregtseins heraus und wird zum

Kultuselement; das ausgesprochene Wort des Betenden knüpft sofort Gemeinschaft an, indem es zum Mit- und Nachbeten einladet; damit hört aber der Betende auf, bloss für sich selbst zu beten, er wird zum Sprecher im Namen Aller, sein Wort gibt also wesentlich dem, was Alle gemeinsam bewegt, Ausdruck. Ebendamit hat sich aber zugleich auch schon das Gebet von der Unmittelbarkeit des innerlichen Fühlens entfernt, hat die Reflexion in sich aufgenommen; denn der im Namen Andrer betende muss von seinen individuellen Anliegen abstrahiren und sich hineindenken in die Stimmung der Andern, was schon eine mehr oder weniger vermittelte Reflexion voraussetzt. Wird nun diess schon im gemeinschaftlichen Gebet enthaltene Moment freigelassen, sodass es zu selbständiger Geltung kommt, so tritt zum Gebet als weiterer Kultusakt die religiöse Rede. Sie hat dem, was Alle innerlich bewegt, Worte zu leihen, den Geist der Gemeinde, an dem alle ihre lebendigen Mitglieder Theil haben, aber ohne sich auch dessen ganz klar zu sein, zum bestimmten Bewusstsein der Einzelnen zu bringen. Eben insofern als am Gemeindegeist ihre Mitglieder alle irgendwie, wenn nicht selbstthätig so doch leidentlich Antheil haben, Alle irgendwie schon seine Einwirkung erfahren haben und unter seinem bestimmenden Einfluss wenn auch nur zu einem kleinsten Theile stehen, insofern hat die religiöse Rede nur das, was schon in der Gemeinde da ist und lebt als ihre bewegende Seele, zum Bewusstsein zu bringen, nach seinen mannigfaltigen Beziehungen zu entwickeln und ebendamit nach seiner ganzen Fülle von Lebenskräften aufzuschliessen. Sofern dagegen dieser Gemeindegeist in keinem ihrer Mitglieder schon das unbedingt herrschende Lebensprinzip geworden, in keinem schon den ganzen Menschen in Besitz genommen, vielmehr überall noch erst mit seinem Gegensatz zu kämpfen und nach voller Ausgestaltung zu ringen hat, insofern hat die religiöse Rede ein noch nicht seiendes, sondern erst sein sollendes Ideal vorzuhalten und zum Streben darnach aufzufordern; es wird sich also in ihr mit der lyrischen Stimmung der Feier-Rede das praktische Pathos der Ermahnungsrede immer verknüpfen müssen *).

*) Der alte Streit, ob die Predigt so einzurichten sei, als ob sie lauter Christen, oder so, als ob sie lauter Nichtchristen vor sich hätte,

Die Urform des Kultus, sofern er im Zeichen das Innere darstellt, ist das Opfer. Derselbe innere Vorgang, welcher dem Gebete zu Grunde liegt oder sich mittelst desselben vollzieht, ist im Opfer symbolisch durch äussere Handlung dargestellt, nehmlich die Selbsthingabe des Menschen an Gott und Selbstbehauptung oder Beseligung in Gott. Dass er sich verpflichtet fühle, sein eigenes Selbst an Gott hinzugeben, drückt der Opfernde dadurch aus, dass er Etwas von seinem Eigenthum hingibt und Gott widmet, sei es nun durch Vernichtung im Feuer oder durch Anheimstellung an gottesdienstliche Zwecke, Verwendung im Heiligthum, durch die Priester u. dgl. Einen symbolischen Akt nennen jedoch nur wir diess, wir Christen, die wir wissen, dass es in Wahrheit keine andere Gabe gibt, die Gottes würdig wäre, als des Menschen eigen Herz, sein ganzes persönliches Selbst; dass also jede andere Gabe nur diese eine höchste und allein wahre Gabe sinnbildlich repräsentiren kann; allein für den opfernden Heiden und Juden (wenigstens im Mosaismus) war diese Unterscheidung von Sache und Sinnbild noch durchaus nicht vorhanden, aus dem einfachen Grunde nicht vorhanden, weil er sein eigenes Selbst noch gar nicht als solches kannte und also auch nicht im Besitz hatte, also auch nicht hingeben konnte; er hatte sich selbst nur erst in dem Seinigen, in seinem materiellen Eigenthum, einschliesslich den Leib selbst als das nächste materielle Eigenthum der menschlichen Persönlichkeit; indem er also ein materielles Besitzthum im Opfer hingab, gab er nicht nur im Sinnbild, sondern in ganzer Wirklichkeit sich selber an Gott hin, nehmlich sich selber, so wie er sich selber eben nur hatte, veräusserlicht im materiellen Eigenthum. Nur etwa insofern fand auch für den Opfernden eine gewisse sinnbildliche Repräsentation statt, als er nicht das ganze Eigenthum, wozu er sich eigentlich verpflichtet fühlte, sondern nur einen Theil desselben opferte. Nicht überall hat sich jedoch das fromme Gefühl mit dieser stellvertretenden Repräsentation begnügt. In der uralten und weit verbreiteten Sitte des Menschenopfers ist mit dem, jedem Opfer zu Grunde lie-

---

ist hiernach dahin zu lösen: sie muss in ihren Zuhörern lauter schon werdende, aber auch nur erst werdende Christen voraussetzen.

genden Gedanken, dass der ganze Mensch Gott angehöre und daher an ihn sich hinzugeben habe, ein furchtbar wörtlicher Ernst gemacht. — Der Grundcharakter jedes Opfers ist hiernach die Huldigung vor Gott als dem höchsten Herrn über des Menschen Eigenthum oder die Anerkennung der völligen Abhängigkeit von ihm. Diess kann sich nun aber noch näher modifiziren, je nachdem im Abhängigkeitsgefühl die Getrenntheit von Gott, Zwiespalt, oder die Verbundenheit mit ihm, Friede, überwiegt. Ersteres ist der Fall, wo sich mit dem Abhängigkeitsgefühl das Schuldbewusstsein verknüpft; da wird das Huldigungsopfer zum Sühnopfer, die Anerkennung der Unmacht gegenüber Gott zugleich Anerkennung der Unwürdigkeit, vor ihm zu bestehen; die Opferung eines Lebendigen in diesem Fall bekommt den mehr oder weniger klar bewussten Sinn, dass eigentlich der Opfernde selbst sein (sinnliches) Leben vor Gott verwirkt habe, dass er die Fristung desselben somit als unverdiente göttliche Gnade ansehe. Wo dagegen im Abhängigkeitsgefühl das Gefühl der Verbundenheit mit Gott, der friedlichen Gottesgemeinschaft vorwaltet, da wird das Huldigungsopfer zum Dankopfer; die Hingabe des Opfermaterials ist nicht (oder doch nur zum kleineren Theil) eine Hingabe zur Vernichtung, sondern zum festlich-frommen Genuss der Opfernden selbst; es ist die Feier, welche hier überwiegt. Die Feier, der gemeinsame religiöse Genuss, ist es aber überhaupt, worin jedes Opfer gipfelt (auch auf das Sühnopfer muss immer das Dankopfer mit der Feier der wiederhergestellten Gottesgemeinschaft folgen); in ihr stellt sich die andere Seite des religiösen Aktes dar, die Selbstbehauptung und Befriedigung in der Selbsthingabe, es ist das nothwendige positive Gegenstück zu dem negativen der Selbstverleugnung. Bei allen Religionen bildet die Freude der religiösen Festfeier ein Hauptelement des Kultus; der Ton derselben wird um so höher, reiner, geistiger gehalten sein, je mehr die Religion selbst diesen Charakter trägt, bei niedern Religionen ist auch die Festfeier eine rohsinnliche Lustbarkeit. Der allgemeinste bei der niedrigsten wie bei der höchsten Religion sich findende Ausdruck der religiösen Feier ist die Musik; die unmittelbar das Gemüth ansprechende Harmonie der Töne ist mehr als alles Andere

geeignet, die Harmonie des gotterfüllten Gemüths, die Seligkeit des Friedens mit Gott zum Ausdruck zu bringen. Als mimische Verkörperung dieser musikalischen Harmonie ist auch der Tanz anzusehen, den wir im Alterthum überall als Theil der religiösen Feier antreffen. Bei den Griechen knüpfte sich an Musik und Reigen der Festfeier weiterhin das Drama*), die Tragödie besonders, welche in der Versöhnung sittlicher Widersprüche eben nur die entwickelte Ausführung des Grundthemas aller religiösen Feier darstellt. Aber auch die andern Künste, Skulptur, Architektur und Malerei, hängen geschichtlich mit dem Kultus auf's innigste zusammen, er ist recht eigentlich ihre Wiege und Heimath. Ueberhaupt liegt es im Begriff der Kunst, welche das Innerliche des Geistes, das Ideale, Uebersinnliche zum allgemein verständlichen sinnlichen Ausdruck zu bringen hat, um es zum Genusse darzubieten, dass sie auch in dem religiösen Kultus, als Dolmetscherin der frommen Gemüthsbestimmtheiten, eine Hauptrolle spielen muss. Nur aber, dass der Kultus in der Kunst aufgienge, lässt sich nicht behaupten; Gebet und Opfer sind keine Kunststücke; sondern nur begleitend kann und muss die Kunst zum Kultus immer irgendwie hinzutreten, und wäre es auch nur im musikalischen Ton und in der religiösen Dichtung, im Hymnus.

Mit dem Opfer und der damit verknüpften Feier stehen alle symbolischen Kultushandlungen in näherem oder fernerem Zusammenhang. Die religiösen Waschungen, die wir in allen heidnischen Religionen finden, die im Judenthum eine bedeutende Rolle spielten und die sich im Christenthum in Form der Taufe erhalten haben, sind ein Weiheakt, der der Vollziehung des Opfers vorangehen muss, damit der Opfernde in der rechten würdigen Verfassung sich befinde; sie sind also ein einfaches Symbol der inneren Reinigung und Heiligung, ohne welche keine Gemeinschaft mit Gott möglich ist. Wird diese Lustration an den Anfang des Lebens gestellt als ein für allemal gültiger Weiheakt, so symbolisirt

*) Auch das moderne Drama hat bekanntlich seinen Ursprung in den religiösen Fest-Spielen des Mittelalters. — Merkwürdige Ironie des Schicksals, dass gerade Tanz und Schauspiel, diese beiden Hauptärgernisse einer engherzigen Frömmigkeit, ihre Wurzel in der Frömmigkeit, in der religiösen Feier haben!

sie den Gedanken, der nur innerhalb des Christenthums möglich ist, dass das ganze Leben des Menschen ein unaufhörlicher priesterlicher Gottesdienst, ein stetes Sichselbstopfern im Geiste sein soll. — Die jüdische Beschneidung ist ohne Zweifel auch als ein Opferakt anzusehen; mag sie nun ein wirklicher Rest eines alten Menschenopfers sein oder nicht (ihre Einführung im Hause Abrahams, welchem die geforderte Opferung seines Sohnes erlassen wird, scheint dafür zu sprechen): gewiss ist durch die Verstümmelung des Zeugungsgliedes der Gedanke versinnbildlicht, dass das ganze sinnliche Dasein der Menschen eigentlich Gott zum Opfer verfallen wäre, der aber durch die am signifikantesten Theile des Leibes vollzogene Opferung das Leben des Ganzen sich gleichsam abkaufen lässt.*) — Das jüdische Passahmahl steht mit der Dankopfer-Feier in so naher Verwandtschaft, dass es recht wohl als Dankopfer wenigstens im weiteren Sinn bezeichnet werden kann; der Dank bezog sich zunächst auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburten, welche mit dem Auszug aus Aegypten in Zusammenhang stand (vielleicht eine Erinnerung an damalige Aufhebung alter Reste des Menschenopfers?). — Da nun das christliche Abendmahl schon nach seiner geschichtlichen Stiftung an das jüdische Passahmahl anknüpfte, so lag der Gedanke nicht fern, auch im Abendmahl eine Art von Opferfeier zu sehen, ein Gedanke, der sich schon sehr frühe in der christlichen Kirche findet, und welchem der Kirchenvater Augustin die ebenso zarte als tiefsinnige Wendung gegeben hat, dass es die Gemeinde sei, welche sich hier im Geiste christlicher Liebe Gott als Opfer darstelle. Wenn Luther (gegenüber der Karikatur dieses schönen augustinischen Gedankens in der mittelalterlichen Lehre vom Messopfer) die andere Seite in Vordergrund stellte, dass das Abendmahl nicht eine Leistung, sondern ein Genuss, nicht officium sondern beneficium sei, so schliesst diess die andere Seite so wenig aus, dass es dieselbe vielmehr

*) Dieser Sinn der Beschneidung geht besonders deutlich hervor aus der Erzählung 2. Mos. 4, 23—26; wie man die Stelle auch im Einzelnen erkläre: der Gedanke liegt ihr ganz unverkennbar zu Grunde, dass das Leben des erstgebornen Sohnes erkauft werden muss durch das bei seiner Beschneidung fliessende Blut, als durch eine Art von Lösegeld.

als Voraussetzung fordert. Der durch die gemeinschaftliche Feier gesteigerte Gottesgenuss setzt ja die gesteigerte Energie der gläubigen Selbsthingabe, der Selbstopferung an Gott nothwendig voraus; die religiöse Lust wächst im selben Grade an Intensivität, in welchem der religiöse Trieb lebendiger sich bethätigt; je aufgeschlossener die menschliche Empfänglichkeit, desto rückhaltloser kann sich Gott zum Genusse mittheilen. Und eben darin besteht die Eigenthümlichkeit des Abendmahls vor andern Kultusakten der christlichen Gemeinde, dass sich hier*) „Alle gleichmässig im Zustande der aufgeschlossensten Empfänglichkeit" für den in der Gemeinde lebenden göttlichen Geist befinden, und zwar für denselben nicht, wie sonst, im Reflex einer individuellen Auffassung, sondern in seiner Unmittelbarkeit und Allgemeinheit, wornach er der alle Räume und Zeiten der Kirche umfassende Geist ist; es ist die Lebendigkeit des Allen gemeinsamen Geistes, wie er aus der gemeinschaftlichen Feier hier jeden Einzelnen auf's kräftigste mitergreift, wodurch die Empfänglichkeit eines Jeden auf's tiefste erschlossen, sein religiöser Trieb auf's lebendigste angeregt und daher sein religiöser Genuss, sein Gottesgenuss auf's intensivste gesteigert wird. Was also Zwingli und Luther je einseitig betonten**), das sind die bei jedem Kultusakt und so auch hier unzertrennlich zusammengehörigen Seiten: Selbstdarstellung im geistigen Opfer, ethische That der Selbstheiligung für Gott, und Selbstbefriedigung im Genuss, mystisches Aneignen des sich mittheilenden Gottes.***)

Was nun das Verhältniss der beiden Formen des Kultus: von Wort und Zeichen, betrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass beide nirgends schlechthin getrennt sind; auch auf der niedersten Stufe kommt keine durchaus stumme

*) cf. Schleiermacher, Glaubenslehre § 139.

**) Dass die Differenz in der Abendmahlslehre auf diese psychologische Grundanschauung hinauskommt, ist seit Schneckenburger allgemein anerkannt.

***) Ein „blosses Symbol" ist nach dieser Auffassung das Abendmahl so wenig, dass es gerade vielmehr das einzig wahre Opfer ist, als Selbsthingabe der Herzen an Gott; wogegen aller vorchristliche Opferkultus Symbol ist insofern, als er jenen wahren geistigen Kultusakt nur sinnbildlich und vorbildlich darstellt.

Handlung vor und wäre es auch nur eine Zauberformel, die zum Zeichen hinzutritt; auf der höchsten umgekehrt kann nie bloss das Wort die Darstellung des Innern vermitteln, mindestens Geberde oder musikalischer Ton muss dabei sein und auch Handlung darf nicht ganz fehlen (aus dem soeben beim Abendmahl entwickelten Grund). Dagegen ist zum Andern ebenso gewiss, dass je höher die Religion steht, je geistiger sie ist, desto mehr das Wort über das Zeichen überwiegt. Bei den Naturreligionen findet sich das Wort bloss als die die Handlung begleitende oder auf sie folgende Gebets- oder Segensformel, nirgends als religiöse Rede oder Lehre, höchstens etwa in Form religiöser Lyrik. Elemente ethischer Unterweisung und Glaubenslehre finden sich in dem ethisch höher stehenden Parsismus und in den spätern Zeiten des Judenthums, wo das Bedürfniss der Belehrung des Volks über das väterliche Gesetz die Synagogen als Seitenstück zum Ceremonialkultus des Tempels hervorrief. Am meisten unter allen vorchristlichen Religionen hat vielleicht der Buddhismus das Lehrwort kultivirt; der volksthümlichen Predigt verdankte er wesentlich seine rasche und weite Verbreitung; später freilich trat auch hier meistens das todteste Formelwesen an die Stelle des lebendigen Worts, so sehr, dass sogar das Gebet durch die geistloseste symbolische Handlung (Umdrehung des Gebetsrades) verdrängt wurde. Das Christenthum hat in seinen reineren Anfängen das Wort unzweideutig zum Mittelpunkt alles Kults gemacht; der Glaube ist's, der selig macht, und „der Glaube kommt aus der Predigt"; das Wort und nur das Wort bezeichnet Jesus als den Samen, daraus das Himmelreich erwachse; neben dem Worte war alles Aeusserliche, auch Taufe und Abendmahl*) nicht ausgenommen, von weitaus untergeordneter Bedeutung. In der Folgezeit kehrte sich dann freilich diess Verhältniss geradezu wieder um; wobei die steigende Geringschätzung des

*) Mit besonderer Beziehung auf das Abendmahl ist diess ausgesprochen Ev. Joh. 6, 63: „Der Geist ist's, der da lebendig macht, das Fleisch ist kein nütze; die Worte, die ich rede, sind Geist und sind Leben." Und im Allgemeinen gehört hierher das Wort des Ap. Paulus Röm. 14, 7: „Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste."

Worts und Ueberschätzung ja Vergötterung des Zeichens als Gradmesser dienen kann für die wachsende Korruption des Christenthums im Mittelalter. Es war ein Hauptverdienst der Reformation, zugleich mit der Voranstellung des innerlichen Glaubens vor dem äusserlichen Werk auch wieder das Wort zu Ehren gebracht zu haben gegenüber dem Zeichen; das Zeichen soll zum Wort sich nur verhalten, wie der Leib zur Seele, wie das Futteral zur Klinge, wie das Schatzkästchen zum Schatz, wie das Siegel zum Testament; es hat also neben dem Wort gar keine eigene Bedeutung, sondern dient demselben theils als Vehikel theils als anschauliche und daher eindrücklichere Bekräftigung. Leider ist's bei dieser reinen Ansicht nicht geblieben, sondern der alte katholische Sauerteig der Sakramentsmagie hat auch in den Protestantismus sich wieder eingeschlichen und allerlei Uebel angerichtet, an dem wir heute noch laboriren!

Es kann nun aber auch dem Worte eine derartige Bedeutung beigelegt werden, dass es selbst wieder fast nichts anderes als blosses Zeichen ist und sein geistiger Werth zu einem Minimum herabsinkt. Diess ist vor Allem da der Fall, wo das Wort als blosse feststehende Formel gebraucht wird, bei welcher es nicht darauf ankommt, dass durch das Aussprechen desselben die Hörenden zur eigenen geistigen Thätigkeit angeregt werden, sondern nur darauf, dass es überhaupt gesprochen wird, ob auch Niemand es höre oder seinen Sinn verstehe. Oft ist die Sinnlosigkeit geradezu ein Erforderniss für die der Formel beigelegte Zauberkraft; sei es nun, dass man in dem Fehlen eines natürlichen Sinns unmittelbar die Garantie des Uebernatürlichen erblickt, oder auch, dass man in der unverständlichen Formel eine altehrwürdige Reliquie verehrt, deren Kraft eben in ihrem Alter liegen soll. Doch nicht nur einzelne Formeln werden in dieser Weise von der gläubigen Pietät späterer Zeiten mit Wunderkräften, die sie Anfangs vielleicht noch nicht hatten, ausgestattet, sondern dasselbe widerfährt auch ganzen Schriften und Schriftsammlungen. Jede Religion, die eine Geschichte d. h. geschichtlichen Ursprung und Verlauf hat, hat auch Urkunden dieser ihrer Geschichte aufzuweisen, welche, wenn auch nicht immer im ersten Anfang, so doch jedenfalls in den schöpferisch-neubildenden

oder reformatorisch-umbildenden, kurz in den bedeutsamsten Epochen ihrer Geschichte entstanden sind. Da in diesen Urkunden der Geist einer Religionsgemeinschaft am meisten in seiner reinen Ursprünglichkeit und concentrirten Unmittelbarkeit sich bezeugt, so ist ganz natürlich und nothwendig, dass sich die Gemeinde jederzeit an dieser Ursprünglichkeit neu belebt, an dieser noch unmittelbaren centralen Einheit von allen Einseitigkeiten der Vermittlung sich reinigt. Je mehr nun aber in späteren Zeiten geistiger Abspannung der Gemeinde das Gefühl und die Gewissheit davon abhanden kommt, dass derselbe Geist, der sich seinen ersten Ausdruck in jenen Urkunden gegeben hat, auch in ihr selbst immer noch gegenwärtig und lebendig fortwirkend sei, desto mehr wird ihre Pietät gegen jene Urkunden zur sklavischen Abhängigkeit von denselben werden; sie wird den Geist, den sie in sich selber nicht mehr zu finden vermag, in jenen Urkunden ausschliesslich eingeschlossen wähnen; und um dieser Einwohnung des göttlichen Geistes willen wird sie jene Schriften aus Geschichtsurkunden zu Wunderwerken und Vehikeln übernatürlicher Wunderkräfte machen und wird ihnen zuletzt eine Verehrung zollen, die über das Mass erlaubter Pietät hinausgeht, die bis ans Abgöttische streift. Diesen Gang der Dinge finden wir gleichmässig in allen Religionen, welche Geschichtsurkunden besitzen, er muss also psychologisch begründet sein; auch das Christenthum ist hievon keineswegs frei und in diesem am wenigsten der Protestantismus; je höher hier, wie wir vorhin sahen, das Wort gestellt wurde, desto näher lag jene Gefahr falscher Verehrung der Schrift und sklavischer, ungeistiger Abhängigkeit von ihr. Faktisch freilich war diese Abhängigkeit eigentlich nie so gross als man vorgab; nie richtete sich das Dogma nach der Exegese, sondern vielmehr musste immer die Exegese sich drehen und wenden nach dem voraus festgestellten Sinn des Dogmas. Allein dass man wenigstens allgemein den Willen und die Ueberzeugung hatte, unbedingt von der Schrift abhängig zu sein und alle religiöse Wahrheit nur aus ihr zu schöpfen: diess beweisst zur Genüge, dass man des lebendigen der Gemeinde innerlich gegenwärtigen göttlichen Geistes noch nicht resp. nicht mehr kräftig und sicher inne war. Man war noch

zu sehr an das Gängelband äusserer Autorität gewöhnt, als dass man mit einem Male schon zu der ganzen vollen Freiheit des Geistes sich hätte erheben können. Daher blieb der Reformation trotz alles energischen Aufschwungs des christlichen Geistes doch jene Schwäche noch zurück, welche am Buchstaben der Schrift als einer unbedingten Autorität festhielt; und wenn gegen diesen Mangel in der Reformationszeit selbst die unmittelbare Frische des Glaubensprinzips noch ein Gegengewicht bildete, so trat er dafür bald nachher um so drückender hervor. Es wurde, gleichsam zum Ersatz für die aufgegebene Vergötterung des materiellen Zeichens im katholischen Transubstantiationsdogma, jetzt protestantischerseits das Schriftwort ebenso vergöttert als dauernde Inkorporation des Geistes und es wurden ihm genau dieselben magischen Wirkungen ex opere operato zugeschrieben, wie katholischerseits dem in Leib Christi verwandelten Brod.*)

Wir haben die verschiedenen Formen und Mittel kennen gelernt, durch welche der Kultus sich vollzieht; es fragt sich schliesslich noch, von wem er vollzogen wird. Zwar könnte man denken, wenn der Kultus, wie oben gesagt wurde, das organisirte Leben der frommen Gemeinschaft ist, so müsse es eben diese selbst sein, von der er vollzogen wird; und diess ist auch in gewissem Sinn ganz richtig; es gibt keinen wahren Kultus, bei dem nicht die Gemeinde irgendwie betheiligt wäre. Allein andererseits bedarf nun doch jeder Organismus zu seinem gesunden Bestande gewisser centraler Organe, in welchen das Prinzip des Ganzen in besonderem Grade vertreten und wirksam ist; diese vertreten für die einzelnen Glieder das Ganze, da ihre Thätigkeit nicht wie die der Andern bloss mittelbar, sondern unmittelbar dem Dienste des Ganzen und Allgemeinen gewidmet ist. Im Staatsorganismus sind diese Träger des Gemeingeistes, des Staatswillens, die Beamten; im Organismus der frommen Gemeinschaft sind es die Kleriker. Wie mannigfach auch das Verhältniss des Klerus als eines Standes zu der übrigen Gemeinde (den Laien)

*) Man vergl. dazu Strauss: Glaubenslehre, II, p. 504 f.

in den einzelnen Religionskreisen sich gestalten möge, sein geschichtlicher Ursprung ist überall der gleiche: die Kleriker sind ursprünglich diejenigen Glieder einer Religionsgemeinschaft, welche vor den Andern durch überwiegende religiöse Produktivität sich hervorthaten, wogegen die Andern jenen überwiegend nur Empfänglichkeit entgegenzubringen vermochten. Und zwar war diese überwiegende Produktivität der Kleriker anfänglich immer die Folge davon, dass das gemeinsame Prinzip, der Gemeingeist der bestimmten Religionsgemeinschaft, ihnen am kräftigsten innewohnte und daher sie vor Andern befähigte, es auch so bestimmt und kräftig zum Ausdruck zu bringen, dass die Andern es in sich nachzubilden vermochten. Wo also einer Religionsgemeinschaft ein bestimmter und kräftig entwickelter religiöser Geist eigen ist, wie im höchsten Masse dem Christenthum, da werden wir annehmen müssen, dass der Beruf zum Kleriker ursprünglich nur in der hervorragenden (charismatischen) Geistbegabung bestanden habe. Anders gestaltet sich die Sache im Verlaufe der geschichtlichen Entwickelung einer Religionsgemeinschaft; hat sich einmal, wie nicht anders möglich, aus dem Geist derselben ein festes System von Kultushandlungen oder Glaubensvorstellungen oder beidem erzeugt, so ist es für den Kleriker, um religiös produktiv zu sein, um den Kultus richtig zu vollziehen, ein unumgängliches Erforderniss, dass er ein gewisses Mass von technischer Vertrautheit mit der Handhabung der Kultushandlungen und der Lehrvorstellungen sich angeeignet habe; ohne diese technische Bildung könnte er noch so sehr geistig angeregt sein, er würde doch höchstens für einen kleinen Kreis religiös produktiv sein können, nicht für die Gemeinde im Ganzen, die nun einmal innerhalb des geschichtlich Gewordenen steht und die Kontinuität gewahrt wissen will. Und diese Technik wird sogar das einzige Erforderniss werden überall da, wo entweder von Anfang wenig Geist entwickelt war und das äusserlich sinnliche Ceremoniel überwog, oder wo der anfangs vorhandene Geist im Ceremoniel und Dogma völlig versteinert ist, so dass diese nicht mehr bloss für Formen, sondern für die Sache selbst genommen werden. Wo jedoch diess letztere nicht stattfindet, sondern diese Formen wirklich blosse Formen sind für eine innerliche

Lebendigkeit des religiösen Geistes, da wird zur richtigen Vollziehung des geistlichen Amtes beides gleich sehr erforderlich sein; die religiöse Lebendigkeit und Geistbegabung einerseits und die technische Bildung andererseits. Ohne letzteres wäre die geschichtliche Kontinuität des Gemeindelebens gefährdet; sie könnte von der einseitigen Subjektivität ihres Geistlichen auf Bahnen fortgerissen werden, wo sie ihrem Ursprung und dem Zusammenhang mit der Gesammtgemeinde (Kirche) entfremdet würde; ohne ersteres aber wäre ihre Lebendigkeit selbst gefährdet; eine geist- und herzlose Handhabung der blossen Formen müsste nothwendig das geistige Leben in der Gemeinde selber einschläfern. Besonders dringend nöthig ist diese Verbindung von technischer, näher gründlich wissenschaftlicher Bildung der Geistlichen mit persönlicher Frömmigkeit da, wo die geschichtlichen Formen des Kultus, insbesondere die Glaubensvorstellungen, sich nicht mehr durchweg und für alle Gemeindemitglieder als die passenden, Geist und Gemüth unmittelbar ansprechenden erweisen, wie diess in unserer Zeit in den gebildeteren Kreisen des Protestantismus häufig genug der Fall ist. Hier handelt es sich darum, diese Formen, die nun einmal nicht zu entbehren sind, schon weil sie die geschichtliche Kontinuität repräsentiren, die aber für Viele zur todten Form, zum Leichnam geworden sind, gewissermassen neu zu beleben, indem sie so behandelt werden, dass sie zur durchsichtigsten Hülle der lebendigen Herzensfrömmigkeit werden. Dazu gehört nun aber für's Erste ein genaues Verständniss des Sinnes jener Formen, ein Verständniss, wie es nur gewonnen wird durch gründliche wissenschaftliche Bildung, denn nur die geschichtlich-psychologische Genesis derselben ist der Schlüssel für ihr wahres Verständniss. Für's Andere gehört aber nicht weniger auch dazu eine kräftige Lebendigkeit des religiösen Gemüths, denn wie könnte der Geistliche todte Formen neu mit religiösem Geist beleben, wenn er denselben nicht in sich selbst trüge, nicht aus dem Innersten seines eigenen Gemüths schöpfen könnte? Ja, wer nur gegebene Formeln in dem gegebenen Sinn und Verstand zu handhaben braucht, dem genügt dazu vollständig eine oberflächliche technische Bildung (Routine); mit Herzensfragen braucht er sich wenig zu befassen,

denn Dogmatik und Katechismus enthalten die genügenden Antworten auf alle und jede Frage und auftauchende Zweifel werden einfach abgewiesen als Ausgeburt der Hölle; so bequem hat es der Kleriker, der im hergebrachten Geleise stabiler Formen sich bewegt! Wie viel mehr Sorge und Mühe hat der Geistliche, der, selbst influencirt von der Bildung seiner Zeit, für die Bedürfnisse der Gebildeten Sorge zu tragen für Gewissenssache hält! Wie muss er auf jeden Laut ächter Frömmigkeit, die gerade oft unter Zweifel und Bedenken sich versteckt, achtsam lauschen und Weisheit mit Liebe paaren, um weder die Starken zurückzustossen noch auch die Schwachen zu verletzen und zu verwirren! Er muss in Wahrheit Allen Alles sein können; ein Haushalter, der aus seinem Schatze hervornimmt Altes und Neues!

Je nachdem die Idee des geistlichen Berufs aufgefasst und die Anforderungen an den Geistlichen gestellt werden, darnach richtet sich auch die äussere Stellung desselben zur Gemeinde. So lange eine Religionsgemeinschaft noch im Stadium ihrer ersten Jugendfrische sich befindet und der religiöse Geist in ihr, noch nicht eingezwängt in feststehende Formen, sich frei regt und bewegt, so lange ist Jedweder, der gerade und so lange als er gerade vom Geist ergriffen ist, auch faktischer Geistlicher, ein Selbstthätig-Produzirender, dem gegenüber die Andern alle empfangend sich verhalten, somit die Laien darstellen. Diese Geistlichen bilden also noch gar keinen irgendwie abgegrenzten Stand; der Unterschied ist ein durchaus fliessender. Dieser Zustand ist im Anfang ein ganz natürlicher und normaler; soll er aber festgehalten oder wiederhergestellt werden in einem Kreise, der schon eine Geschichte hinter sich hat und dessen religiöses Leben sich schon in festen Formen organisirt hat und in ein ruhiges Bette geschichtlicher Entwickelung eingemündet ist, dann ist jener unorganisirte Zustand eine Abnormität und unverträglich mit der Gesundheit des Ganzen; er repräsentirt eine Anarchie der religiösen Gemeinschaft, die so sehr wie die politische Anarchie eine Desorganisation ist und zur Auflösung führt. Ein Beispiel dafür bietet der Montanismus und alle ähnlichen schwarmgeistigen Sekten bis auf die Neuzeit. — Also das völlige Zerfliessen alles Unterschieds zwischen Geist-

lichen und Laien bei gänzlichem Mangel aller Organisation stellt das eine Extrem dar. Das andere entgegengesetzte aber besteht darin, wenn der Unterschied zur starren Schranke und Kluft wird, welche nur nach anderer Seite hin den Organismus der Gemeinschaft zerstört, indem sie die Einheit desselben zerreisst, den lebendigen Fluss der Wechselwirkung unterbindet. Geschichtlich hat diese Einseitigkeit ihre Stelle da, wo in einer Religionsgemeinschaft ein mannigfaltiges, komplizirtes System von Kultus- oder Lehrformen (oder beidem) sich gebildet hat, aber die lebendige Seele daraus mehr oder weniger entwichen ist, sodass der lebendige Organismus zum todten Mechanismus herabgesunken ist. Hier bedarf der Kleriker zur Handhabung dieser mechanischen Formen einer technischen Vorbildung, die natürlich nicht Gemeingut Aller sein kann, sondern sehr bald zum Alleinbesitz eines abgeschlossenen Standes werden wird. Je weniger nun im Ganzen der Gemeinde religiöse Lebendigkeit vorhanden ist, desto eher wird es diesem abgeschlossenen Stande gelingen, sich das Ansehen eines ausschliesslichen Trägers des religiösen Prinzips zu geben. Und damit steht nun der Klerus schon nicht mehr innerhalb des Gemeindeorganismus (denn im Organismus ist kein Organ der ausschliessliche Träger des Lebensprinzips), sondern er stellt sich damit ausserhalb, über die Gemeinde; das ursprüngliche und wahrhaft normale Verhältniss zwischen überwiegender Produktivität und überwiegender Empfänglichkeit — ein Verhältniss, das doch immer noch Wechselwirkung in sich schliesst — wird hiemit zum Verhältniss zwischen blosser Produktivität und blosser Passivität, zwischen welchen beiden ein spezifischer Unterschied, eine absolute Kluft besteht. Der Klerus repräsentirt hiebei nicht mehr die Kirche, sondern er absorbirt dieselbe in sich, denn er ist ja im Alleinbesitz des kirchlichen Lebensprinzips, des heiligen Geistes, der seinen Charakter „indelebilis" bildet; ihm gegenüber bilden die Laien nur die unheilige Welt, das Gebiet der Sünde, welchem alle Heiligungs- und Heilskräfte vom Klerus gespendet werden müssen. Die Beispiele hiefür bieten in der ausserchristlichen Religionsgeschichte die erblichen Priesterkasten, besonders die der indischen Brahmanen, im Christenthum die katholische Hierarchie. Dass bei den ersteren

die Abgeschlossenheit des Standes zusammenfällt mit der Abgeschlossenheit einer erblichen Geburtsaristokratie, macht für die religiöse Stellung derselben keinen Unterschied, sondern nur für die politische, sofern hier die Hierarchie zugleich höchste Staatsmacht bildet. — Zwischen diesen beiden Extremen, jener unorganisirten Anarchie und diesem (aristokratischen oder monarchischen — gleichviel!) Despotismus, muss die Stellung des Geistlichen zu der Gemeinde die richtige Mitte halten. Feststehen muss die prinzipielle Gleichberechtigung Aller, das „allgemeine Priesterthum", das schon im Begriff der religiösen Gemeinschaft als eines Organismus liegt, worin alle Glieder in Wechselwirkung stehen, keines das Leben in sich allein absorbiren und die andern davon ausschliessen darf. Andererseits bedarf die religiöse Gemeinschaft so gut wie die staatliche zu ihrem ordentlichen Bestehen auch centraler Organe, deren Funktionen unmittelbar im Dienste des Ganzen stehen. Als solche Organe der religiösen Gemeinschaft unterscheiden sich also die Geistlichen von den Laien ebenso wie die Beamten eines geordneten Staatswesens von den Nichtbeamten oder Privaten: nicht stehen sie an und für sich über diesen, sondern beide stehen gleichsehr unter den Gesetzen als dem allgemeinen Prinzip des Ganzen; aber die Beamten sind die vollziehenden Organe dieses Prinzips und daher die Leiter des Staatslebens; und so sind die Geistlichen die vollziehenden Organe des religiösen Gemeindegeistes und daher die Leiter des Gemeindelebens, des Kultus. Diess kann aber ebensowenig Jeder von Haus aus sein, als jeder Bürger, und wäre er in der freiesten Republik, ohne Weiteres Beamter sein kann. Es bedarf dazu einer bestimmten wissenschaftlichen Vorbildung und eben nur der Besitz dieser ist's, was den Stand als solchen auszeichnet: wer jene Vorbildung aufzuweisen hat, der und der allein ist's, welcher sich zum Organ der Gemeindeleitung eignet und somit auch dazu berechtigt ist. Sofern nun die Kontrole über das Dasein dieser Vorbedingung nicht Sache der einzelnen Gemeindeglieder sein kann, sondern nur Sache einer technischen Behörde, sofern wird auch die ordentliche Vokation einer solchen zukommen; sofern jedoch der Beruf des Geistlichen nicht bloss in geschäftsmässiger Leitung des Kultus besteht, sondern ganz wesentlich

eine Vertrauensstellung gegenüber der Gemeinde ist, welche auf herzlicher Achtung basirt sein muss, so ist nicht zu verkennen, dass es in der Idee dieses Verhältnisses liegt, dass auch die Gemeindeglieder selbst irgendwie bei der Bestellung ihres Geistlichen betheiligt sein sollten. Diess sind ächt*) protestantische Grundsätze, welche die Gleichheit aller Gemeindeglieder im Prinzip und vor Gott (als Christen) verbinden mit der geordneten Leitung des Kultus.

*) Man vergl. dazu Luthers reformat. Schriften: „An den christl. Adel deutscher Nation" und „de captivitate Babylonica".

II. Theil.

Das Wesen der Religion als eines göttlich-menschlichen Verhältnisses.

(Metaphysik der Religionsphilosophie.)

---

1. Abschnitt.

Gott und die Welt.

Die Gottesidee ist in und mit der Religion selbst schon gegeben und findet sich desswegen in irgend einer Form in jeder Religion. Aus der Frömmigkeit als solcher kann daher nie ein Bedürfniss erwachsen, die Wahrheit dieser Idee oder die Existenz Gottes erst durch vermittelte Denkoperationen festzustellen, eben weil sie dem religiösen Gemüth als solchem immer schon a priori feststeht, ja das Festeste von allem Bewusstseinsinhalt bildet. Aber die ausserhalb der Religion im endlichen Wissen erwachsene skeptische Reflexion erhebt ihre Einwürfe gegen jene unmittelbare religiöse Gewissheit, sei es, dass sie an der Wissbarkeit des göttlichen Seins zweifelt oder dass sie die Nichtigkeit desselben nachzuweisen sich vermisst. In roherer Form geschieht diess durch den Naturalismus, der in alter und in neuer Zeit die Gottesidee einfach für Wahn und Erfindung einzelner kluger Köpfe erklärt; in gebildeterer Form aber geschieht dasselbe durch die verschiedenen idealistischen Theorien, welche die Gottesidee als eine zwar berechtigte, nothwendige und insofern wahre, aber auch nur subjektiv berechtigte und subjektiv wahre darstellen d. h. als eine der menschlichen Natur eigenthümliche Anschauungsweise, welcher in der objektiven Wirklichkeit ausserhalb des Bewusstseins nichts entspreche. Gegen derartige Skepsis hat nun die Religion von jeher (d. h. seit es überhaupt religiöse Reflexion gibt,

was nach den früheren Ausführungen nicht von Anbeginn der Fall ist) sich zu schützen gesucht durch die Beweise für's Dasein Gottes. Dieselben gehören wesentlich der Religionsphilosophie und nicht der reinen Metaphysik an, insofern als sie die Gottesidee als gegebene voraussetzen und zwar nicht etwa nur eine unbestimmte Gottesidee, sondern gleich in der näher bestimmten Form, wie sie dem religiösen Gemüth wesentlich ist, als Idee des persönlichen, von der Welt unterschiedenen und auf die Welt mit Freiheit einwirkenden Gottes. Die objektive Wahrheit dieser Idee nachzuweisen durch reflektirende Rückschlüsse aus der Welt- und Selbstbetrachtung, indem die geforderte Wirklichkeit Gottes als einzig mögliche Voraussetzung zur Erklärung der gegebenen Wirklichkeit des endlichen Seins nachgewiesen wird: das ist die Aufgabe, welche sich die Religionsphilosophie in den Beweisen für's Dasein Gottes stellt. Ist damit das Dasein des persönlichen Gottes festgestellt, so handelt es sich weiterhin um das Verhältniss desselben zur Welt, denn anders als in dieser Beziehung ist Gott für das fromme Bewusstsein nicht gegeben; das Dasein und Wesen Gottes an und für sich, abgezogen von seiner Beziehung zum frommen Subjekt und zur Welt überhaupt, ist mindestens für die Frömmigkeit eine unwahre, leere und werthlose Abstraktion. Hier ist nun aber auch der Ort, wo die verschiedenen Formen, in welchen die Metaphysik das Verhältniss des Absoluten, Unendlichen und Unbedingten zum Bedingten und Endlichen und Vielen aufgefasst hat, in der Kürze wenigstens darzustellen und zu prüfen sind, zur Gegenprobe gleichsam, ob nicht dieser seinem Ausgangspunkt nach durchaus verschiedene Weg im Resultat zusammentreffe mit dem der religionsphilosophischen Beweise für's Dasein des persönlichen Gottes.

---

7. Capitel.

Beweise für das Dasein des persönlichen Gottes.

Die Beweise für's Dasein Gottes lassen sich eintheilen nach den verschiedenen Ausgangspunkten der vom Gegebenen aus zurückschliessenden Reflexion, in solche, die

von der Welt, und solche, die vom Selbstbewusstsein des endlichen Geistes ausgehen; ausserdem kann beiderseits entweder eine besondere Bestimmtheit des Weltseins oder persönlichen Seins oder auch dieses Sein im Allgemeinen, nach seiner allgemeinsten Bestimmtheit als endliches und bedingtes Sein, zu Grunde gelegt werden. So bekommen wir vier Hauptbeweise:

1) vom Sein der Welt überhaupt aus — kosmologischer;
2) vom bestimmten und geordneten Sein der Welt — teleologischer;
3) vom bestimmten, gesetzlichen (moralischen) Sein des persönlichen Lebens aus — moralischer;
4) vom Sein des endlichen Geistes überhaupt aus — ontologisch-religiöser Beweis.

In dieser Stufenfolge bilden aber die vier Beweise zugleich eine aufsteigende Reihe, wo jeder folgende tiefer, in einer unmittelbareren Gewissheit gegründet ist und zu einem höheren, reicheren Resultat führt.

Die älteste und dem gewöhnlichen Bewusstsein einleuchtendste Form des kosmologischen Beweises ist die, welche an der Kette der endlichen Wirkungen und Ursachen zurückgeht auf Gott als letztes, oberstes Glied dieser Kette, von welchem alle Bewegung ausgegangen, alle Ursächlichkeit bedingt sei, ohne dass er selbst noch durch Anderes ausser ihm bewegt oder bedingt wäre. Die Beweiskraft soll liegen in der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum, einer endlosen Reihe von wirkenden Ursachen, deren jede wieder, als ihrerseits verursachte, eine weiter zurückliegende Ursache erfordern würde: da in einer Kausalitätskette jedes mittlere Glied nur Ursache eines folgenden insofern ist, als es selber wieder Wirkung des vorhergehenden war, so soll ohne ein erstes Glied wieder alle Ursächlichkeit der folgenden Glieder aufgehoben, also ohne ein primum movens ausser der Welt alle Bewegung, alles Werden innerhalb derselben undenkbar sein; so schon Aristoteles. Indess lässt sich nicht leugnen, dass das Kausalitätsgesetz hier in einer Weise benutzt wird, wodurch es sich selbst aufheben würde, dass es also über seine Natur, über sein rechtmässiges Gebiet hinausgeschraubt

wird. Denn das Kausalitätsgesetz enthält zunächst nur die Nöthigung, jedes Geschehen in der erscheinenden Welt als das posterius anzusehen zu einem bestimmten prius, auf welches es folgen musste nach unfehlbarer Regel. Es liegt nun hierin offenbar die Forderung, nicht bei irgend einem Glied der Reihe der wechselnden Erscheinungen als einem letzten stehen zu bleiben, sondern jede wieder als Folge einer vorhergehenden anzusehen, somit die Kausalitätsreihe als eine ihrer Natur nach unendliche, anfangslose zu denken; eine Anfangslosigkeit, als deren einfachstes Schema sich die Kreisbewegung ansehen lässt. Hiernach lässt sich also das Kausalitätsgesetz nicht benützen, um mittelst desselben über die Erscheinungswelt hinüberzusteigen zu einem Jenseitigen, Unbedingten; diess ist es, was Kant in der Kritik dieses Beweises geltend gemacht hat, indem er darauf hinwies, dass dieses Gesetz seine Berechtigung und Geltung überhaupt nur innerhalb der Erscheinungswelt habe. Allein damit ist dieser Beweis doch noch nicht gestürzt; es liegt ihm ein tieferer Gedanke zu Grunde, der nur ungeschickt ausgedrückt war in jener Form des Rückschlusses auf ein oberstes Glied der Kausalitätsreihe. Nicht das Kausalitätsgesetz, sondern das viel allgemeinere Denkgesetz des zureichenden Grundes, welches Leibnitz mit gutem Recht von jenem unterschied, bildet den eigentlichen Kern dieses kosmologischen Beweises. Wir können nehmlich immerhin zugeben, dass das Kausalitätsgesetz uns nicht hinausführe über den geschlossenen Kreis der Wechselwirkungen endlicher Wesen, worin jedes ebenso andere bedingt als es von diesen bedingt wird: so ist darum doch dieses Ganze von gegenseitiger Bedingtheit und gesetzlich verlaufender Wechselwirkung noch keineswegs erklärt. Es erhebt sich vielmehr nun erst die Frage: worin liegt der zureichende Grund dafür, dass die einzelnen Wesen überhaupt auf einander einwirken, noch mehr, dass sie auf einander wirken in gesetzlich geordneter Weise, so dass einer bestimmten Aktion des einen eine bestimmte Zuständlichkeit und Reaktion des andern nach unverbrüchlicher Regel folgt; worin liegt der zureichende Grund für das Walten des Kausalitätsgesetzes in der Erscheinungswelt? Es ist klar, dass dieses Gesetz unmöglich bestehen und nichts ihm gemäss

geschehen könnte, wenn nicht die ursprüngliche Beschaffenheit der Elemente der Natur ihm entspräche, wenn die wirkenden Kräfte nicht ursprünglich so bestimmt wären, dass sie ihm gemäss wirken müssen. Man könnte nun wohl sagen, diese Nothwendigkeit liege eben in der Natur der einzelnen Elemente oder wirkenden Kräfte selbst. Und dem ist auch in der That so, nur ist damit noch gar nichts erklärt, sondern die Frage nach einem zureichenden Grunde erst recht dringend geworden. Denn stellen wir uns einmal vor, jene einzelnen Elemente (die wir etwa Atome oder Kraftmittelpunkte nennen mögen) wären das schlechthin Ursprüngliche und Letzte, über welches nicht weiter zurückgegangen werden könnte, so wäre offenbar rein unbegreiflich, wie diese einzelnen Atome dazu kommen, einem allgemeinen, für sie alle gleichsehr gültigen und daher sie alle zusammenbindenden und ordnenden Gesetze zu gehorchen; mit andern Worten: wie die Beschaffenheit oder Natur eines Einzelnen mit der aller übrigen, von ihm schlechthin unabhängigen, Einzelnen so harmonirte, dass auf die Aktion jenes in diesen eine entsprechende Veränderung unabänderlich folgen würde, dass das eine mit bestimmten andern in eine gesetzmässige Verbindung einträte und unter gegebenen Bedingungen ebenso gesetzmässig diese Verbindung wieder auflöste, um neue Verbindungen einzugehen. Diese Gesetzmässigkeit des Zusammenseins und -Wirkens, diese Einheit in der Wechselwirkung der Vielen setzt nothwendig voraus, dass diese Vielen nicht das Ursprüngliche und Letzte sind, dass sie vielmehr ursprünglich schon in ihrem Sein auf einander bezogen, das Durchsichsein jedes Einzelnen eingerichtet ist auf sein Zusammensein mit allen Andern, das Durchsich- und Aussichwirken jedes Einzelnen ursprünglich berechnet ist auf sein Zusammen- und Wechselwirken mit allen Andern. Und diess wieder lässt sich nicht anders denken als so, dass das Allgemeine, welches wir in der allgemeinen Gesetzmässigkeit des Wechselwirkens der Einzelnen sich bethätigen sehen, selbst nichts Anderes ist als die den Einzelnen allen vorausgesetzte einheitliche Urrealität und Urkraft, welche das Viele umspannt und beherrscht, das Einzelne zusammenführt und zusammenhält. Nur in einer substantiellen Einheit,

einem einheitlichen Wesen liegt also der zureichende Grund, unter dessen Voraussetzung die Einheitlichkeit d. h. gesetzmässige Wechselwirkung des Einzelnen denkbar und erklärbar wird. Da nun aber die Bestimmtheit des Wirkens der Elemente auch zugleich ihr bestimmtes Sein ausmacht und nicht etwa erst nachträglich als zufälliges Accidenz zu ihrem Sein hinzutritt, so ist klar, dass in ebendemselben Einen Wesen, welches die bestimmte Wirkungsweise der Elemente begründet hat, auch der letzte Grund für das Sein derselben gesucht werden muss; oder dass jene Alles umfassende und beherrschende Urrealität zugleich die alles einzelne endliche Sein setzende Urkraft sein muss. Diese wesentliche Urkraft, die sich von allen einzelnen Kräften oder Kraftmittelpunkten (Realitäten) sowohl durch ihre übergreifende und beherrschende Allgemeinheit als durch ihre begründende Ursächlichkeit unterscheidet, diese wesentliche Urkraft nennen wir **Gott**, wobei wir zunächst jedoch nur an seine Alles begründende und Alles durchwaltende Kraft und Macht, an seine Allmacht denken dürfen. Weiter als bis zu diesem ganz allgemeinen und im Uebrigen völlig unbestimmten allmächtigen göttlichen Wesen führt dieser Beweis nicht und kann er nicht führen, da er ja auch nur von einem ganz allgemeinen Begriff der Welt ausgieng. Gleichwohl bildet er die Basis, auf welcher die weiteren Beweise fortbauen; und sein Resultat: die göttliche Allmacht als allwirksame d. h. Alles begründende und Alles beherrschende Kraft bildet das zu Grunde liegende Moment für die weitere Bestimmung des göttlichen Wesens*).

Gieng der kosmologische Beweis aus von der Welt als einem gesetzlichen Zusammensein und Zusammenwirken endlicher Kausalitäten, so wird im teleologischen Beweis näher reflektirt auf die Art und Weise dieses Zusammenwirkens, nehmlich darauf, dass es nicht bloss ein gesetzmässiges, sondern auch ein zweckmässiges ist. Diess muss sich uns schon aufdrängen, wenn wir beachten, dass die Gesetzmässigkeit der Welt sich in den verschiedensten Formen vollzieht, das eine Kausalitätsgesetz sich in eine Menge von Naturgesetzen

*) Man vergl. dazu Ulrici: „Gott und die Natur", p. 376 ff. 390 ff. Lotze: „Mikrokosmus" III, p. 481. 552.

spezifizirt, deren jedes in irgend einem einzelnen Kreise des Seins und Geschehens das herrschende Prinzip bildet, und dass gleichwohl alle diese einzelnen Ordnungsprinzipien zu einer grossen Ordnung des Ganzen zusammenstimmen; diese Totalordnung können wir nicht bloss als das zufällige Resultat des Zusammenwirkens der einzelnen Kräfte betrachten, sondern müssen darin den Zweck erblicken, zu welchem die Bestimmtheit der wirkenden Kräfte das zweckmässige Mittel bildet; so gewiss es also mannigfaltige Naturgesetze gibt, welche zu einer einheitlichen allgemeinen Naturordnung zusammenstimmen, so gewiss herrscht in der Natur eine durchgängige allgemeine Zweckmässigkeit des Seins und Geschehens, der Beschaffenheit wie der Wirksamkeit der Dinge. Näher betrachtet, bildet aber diese Ordnung selber wieder ein gegliedertes System von niederen und höheren Sphären, deren jede zwar in sich schon Zweck, zugleich aber dienendes Mittel für die höheren ist; so müssen wir insbesondere das organische Leben als den Zweck des anorganischen Daseins betrachten, sowie in jenem selber wieder das animalische als Mittel für das geistige Leben. Von jeher hat sich daher die Teleologie hauptsächlich auf die Organismen gestützt; der Organismus in der Natur steht mit den Gebilden menschlicher Kunst, also menschlicher Zweckthätigkeit in wesentlicher Analogie; in beiden ist das Ganze insofern vor den Theilen, als diese in ihrer Zusammenordnung und ihrem Zusammenwirken bestimmt sind durch die Idee des Ganzen; das Ganze ist das prius seiner eigenen Verwirklichung mittelst der einzelnen Theile oder zusammenwirkenden Kräfte. Als dieses prius kann es nun aber kein reelles Dasein in der Natur selbst haben, denn es ist ja noch gar nicht realisirt, noch nicht in den Umkreis des natürlichen Seins eingetreten, es soll ja erst werden; und doch muss ihm andererseits schon ein Sein zukommen, denn es bestimmt und leitet die wirkenden Kräfte zu seiner Verwirklichung; folglich kann es nur ein ideelles Sein haben, kann nur als Gedanke dasein, welcher zu seiner Realisirung selbst die Mittel bestimmt und in Thätigkeit setzt. Ein Gedanke aber ist nur in einem Denkenden; nur eine bewusste vorstellende geistige Thätigkeit kann Zwecke sich setzen und die Mittel zu ihrer Ausführung ordnen. Also ist

der Schluss aus dem zweckmässigen Sein der Organismen auf ein zwecksetzendes intelligentes Prinzip der Natur, auf einen intelligenten Welturheber oder Gott*). — Die Beweiskraft dieses Schlusses wird angefochten entweder dadurch, dass man die Zwecke in der Natur überhaupt leugnet und für blossen Schein erklärt, das scheinbar Zweckmässige für bloss zufälligen Erfolg blind wirkender Ursachen ausgibt; oder dadurch, dass man zwar die Teleologie in der Natur zugibt, dieselbe aber aus einer der Welt selbst einwohnenden organisirenden Kraft (Leben, Seele der Welt) ohne Rückgang auf ein überweltliches Prinzip erklären zu können meint. Ersteres geschieht vom mechanischen Materialismus oder atheistischen Atomismus, der aus den rein zufälligen Bewegungen, Verbindungen und Lösungen der Atome alles Leben erklären will. Konsequenter Weise dürfte nun zwar eigentlich dieser geistlose Atomismus gar keine Gesetze des Wirkens annehmen, da diese schon (cf. das beim kosmolog. Beweis Ausgeführte) eine übergreifende Allgemeinheit als beherrschende Macht über die einzelnen Atome voraussetzen; allein in natürlichem Instinkt (sofern ja damit überhaupt alle Welterklärung aufhören würde) pflegt der Atomismus doch wenigstens die elementarsten Gesetze der Physik über seine Atome herrschen zu lassen und will nun aus diesen physikalischen Eigenschaften der Atome, Schwerkraft, Anziehungs- und Abstossungskraft und dergl., alle Erscheinungen, namentlich auch das organische und weiterhin geistige Leben erklären. Allein bei der besonnenen Naturwissenschaft steht es bekanntlich als sichere Thatsache fest, dass sich aus den physikalischen Eigenschaften der Elemente allein kein einziger physiologischer Prozess, kein einziges organisches Produkt erklären lässt, geschweige denn die konstante Erhaltung der Gattungs- oder Arttypen in der Fortpflanzung der Organismen. Das organische Leben ist also etwas vom anorganischen spezifisch verschiedenes, auf seinem eigenen Prinzip beruhendes. Sobald man diess zugibt, wie die besonnene Naturwissenschaft durchweg thut, so ist auch die Teleologie aus der Natur nicht wegzubringen und es bleibt dann, um dem Schluss auf einen

*) Man vergl. dazu Ulrici: „Gott und die Natur", p. 394–399.

intelligenten Urheber dieser Zweckmässigkeit zu entgehen, nur noch die Annahme möglich, dass die Teleologie ihren Grund nur in der Welt selbst habe. Und diess kann wieder auf doppelte Weise gedacht werden: entweder pankosmistisch, oder hylozoistisch. Im erstern Fall wird die Welt als entwickelte Totalität von mannigfaltigen Kräften angesehen, die, wie sie von Uranfang an in ihrem Unterschied von und ihrer Beziehung auf einander bestanden, so auch immerfort durch die eigene Kraft ihrer Wechselwirkung sich im Gleichgewicht erhalten; die Welt wäre hiernach ein sichselbsterhaltender Organismus, ein sichselbsttragendes System, in welchem das Ganze und das Einzelne, die Vertheilung der Massen und die Bewegung und Wirksamkeit der Theile, Alles von selbst und mit einem male, nehmlich von Ewigkeit her gesetzt ist, wo man also nach einem Grund und Prinzip nicht weiter fragen darf. Innerhalb dieses Ganzen findet nun zwar steter Wechsel im Einzelnen statt; die Einzelexistenzen entstehen und vergehen immer wieder nach den ewig feststehenden Gesetzen ihrer Gattungen; aber diese Gattungen selbst stehen schlechthin fest, ein successives Hervortreten qualitativ verschiedener höherer und immer höherer Gattungen ist durchaus unmöglich; die höheren setzen die niederen wohl voraus, aber letztere können die höheren nicht aus sich erzeugen oder, wenn sie einmal erloschen wären, wiedererzeugen, sondern es kann nur jede Gattung, sowie sie einmal, und zwar von Ewigkeit her, ist, sich selbst forterhalten. Der Pankosmismus kennt also nur einen im Einzelnen zwar stets sich ändernden, im Ganzen aber ewig feststehenden unveränderlichen Kreislauf, keine Succession von wirklich neuen Existenzformen, Gattungen und Prinzipien innerhalb des bestehenden Systems; durch solches neue Heraustreten würde ja schon das festgegliederte und in sich abgeschlossene System durchbrochen und könnte seinen Schwerpunkt, seine Selbsterhaltungskraft nicht mehr insichselber haben. Es widerspricht nun aber diese Theorie ebensosehr dem philosophischen Denken als der Erfahrungswissenschaft; jenes dadurch, dass sie das menschliche Denken bloss auf die Kenntniss der erscheinenden Wirklichkeit beschränkt und jede Frage nach dem Woher und Wozu, mit welcher alle Philosophie erst wahrhaft beginnt,

verbietet; — im schneidendsten Kontrast freilich zu dem nie zu überwindenden Streben und Fragen des theoretischen und praktischen Geistes nach einem Jenseits der Erscheinung, einem Prinzip und Ziel der wechselnden Erscheinungen; ein Streben, das schon an sich selbst das Zeugniss ablegt vom Dasein jenes Jenseits. Aber auch die Erfahrungswissenschaft, auf welche der Pankosmismus als auf seine einzige Instanz pocht, spricht gegen ihn. Seine Annahme eines ewigen Zusammenseins der höheren mit den niederen Gattungen wird ganz schlagend widerlegt durch die Thatsache, dass innerhalb des Verlaufs der Existenz unserer Erde die höheren Gattungen des Lebens erst allmählich, successiv hervortraten; es lässt sich eine Zeit nachweisen, wo noch kein organisches Leben auf diesem Planeten existirte, dann wieder eine Zeit, wo es nur vegetabilisches gab; und lange Perioden einer urweltlichen Fauna giengen vorher, ehe das Menschengeschlecht endlich den Schauplatz der Erde betrat. Ebenso ist dann aber auch weiterhin das Leben der Menschheit nicht der ewig gleiche Kreislauf, sondern es bildet eine Geschichte, einen Fortschritt vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren; und zwar trotz aller Irregularitäten im Einzelnen, im Ganzen doch ein zweckvolles, auf ein bestimmtes Zielhintreibendes Fortschreiten. Diese Succession vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren in Natur und Geschichte beweist schon zur Genüge die Unmöglichkeit der pankosmistischen Theorie, welche wegen der durchgängigen Determination aller Glieder durch einander nur ein schlechthiniges Zugleichsein aller und jeder Formen und Gattungen zugeben kann. — Es bliebe noch die hylozoistische Theorie, welche das Hervorgehen des Höheren aus dem Niedern erklärt durch Entwickelung aus einem Keim, in welchem sowohl Stoff als auch formirende Kraft für alle Gestalten des Seins liegen sollte. Allein aus einem Keim entwickelt sich das organische Wachsthum inallwege nur desswegen, weil er selber schon organisirt ist; sonach muss der Hylozoismus die Materie, aus welcher er durch immanente Entwickelungskraft das organische Leben herauswachsen lassen will, selber schon als eine organisirte voraussetzen, was nichts anders als der handgreiflichste Zirkel in der Erklärung

ist*). Es liegt in diesem Zirkel das ausgesprochene Geständniss, dass aus einem Niederen heraus ein Höheres sich nimmer mehr entwickeln könnte, wofern dasselbe nicht schon vorher auf irgend eine Weise wäre; und da es nun doch nicht, wie der Pankosmismus will, in der erscheinenden Wirklichkeit von Anfang schon wirklich ist, so bleibt nichts übrig, als dass der erscheinenden Wirklichkeit mit ihrer Succession vom Niedern zum Höhern ein Prinzip voraus zusetzen ist, in welchem der zureichende Grund für das Hervortreten jedes Höhern in der Erscheinung liegen muss. Dieses Prinzip kann nun aber auch nicht bloss die jenem Weltkeim einwohnende bewusstlose Lebenskraft, die sogenannte Weltseele sein, welche aus blindem Instinkt zweckmässige Wirkungen hervorbrächte. Wie sehr man sich auch für die Möglichkeit dieser Annahme auf den Instinkt der thierischen Seele berufen möge: es ist damit in der That doch gar nichts erklärt, sondern nur ein Räthsel auf ein anderes zurückgeführt und die Lösung also nur weiter zurückgeschoben. Eine Kraft, die nach einem Zweck — d. h. NB! nach einer nur ideellen Norm! — thätig ist, muss entweder selbst die Norm als Richtschnur ihres Thuns sich gesetzt und sie immanent gegenständlich vor sich haben, also selber ein geistiges, mit Bewusstsein thätiges Wesen sein, oder sie muss ihrerseits von einem solchen Wesen in der Weise gesetzt und bestimmt sein, dass sie gemäss der Norm, die dem geistigen Wesen vorschwebt, unwillkührlich und unbewusst wirksam ist. Eine ideelle Norm als selbstgesetzte und selbstbefolgte Richtschnur einer blindwirkenden und also nur reellen Thätigkeit ist eine contradictio in adjecto. Sonach hätten wir nur die Wahl, entweder die Thiere und überhaupt alle organischen Wesen wegen ihrer Instinkte und ihrer zweckmässigen Vegetations- und Reproduktionsprozesse für geistige, höchst begabte, nach selbstgesetzten Zwecken mit Bewusstsein wirkende, sich bildende und ihr Leben führende Wesen zu erklären; oder aber anzuerkennen, dass das zweckmässige Geschehen zwar durch die sogenannten Instinkte vermittelt sei, in letzter Instanz aber auf der schöpferischen Thätigkeit einer geistigen selbstbe-

*) Man vergl. dazu Kant, Krit. d. Urtheilskraft, p. 283 (Rosenkranz).

wussten Urkraft beruhe, welche die Thiere mit ihren Instinkten, die organischen Körper mit ihren Kräften ursprünglich so gesetzt und bestimmt habe, dass sie die zweckmässige Thätigkeit selbst vollziehen, indem der Zweck zwar nicht von ihnen selbst gesetzt, sondern ihrer Wesenheit und deren Kräften als ursprüngliche Bestimmtheit nur inhärirend, eben darum aber immanente Richtschnur ihrer Thätigkeit ist*). Die Immanenz des Zweckes (d. h. der zweckmässigen Bestimmtheit der wirkenden Kräfte) in der Welt schliesst also nicht nur nicht aus, sondern fordert gerade ein dem werdenden Weltdasein vorausgesetztes zwecksetzendes Prinzip, ein intelligentes Wesen, in welchem Alles, was in der erscheinenden Wirklichkeit successiv auftritt, als ideales System von Zweckgedanken präexistirt hat, kurz den Verstand eines Weltschöpfers. Auf diess Resultat kam auch Kant in der besten seiner Schriften, in der „Kritik der Urtheilskraft"; nach ihm lässt sich die Naturteleologie nur erklären unter Voraussetzung eines intellectus archetypus, d. h. eines durch Verstand wirkenden Urwesens**); und zwar müsse, setzt er bei, dieser Verstand ein vollkommenerer sein als der unserige, insofern als er nicht, wie dieser, diskursiv vom Einzelnen zum Ganzen gehen darf, sondern intuitiv vom Ganzen zum Einzelnen gehen oder vielmehr in einem Blick das Ganze und die Theile zugleich und in einander schauen muss. Und auch schon Aristoteles hat den Anaxagoras darüber belobt, dass er so besonnen gewesen sei, einzusehen, dass die mannigfaltigen Naturformen nicht aus der Materie hervorgehen konnten, in welcher nur ihre Möglichkeit liege, sondern eines verständigen obersten Prinzips zu ihrer Verwirklichung bedürfen. Dass die moderne Philosophie diese Einsicht der alten Denker sich wieder hat abhanden kommen lassen, beweist höchstens, dass die Geschichte der Philosophie sich nicht durchweg in einem geradlinigen Fortschritt bewegt! — Indess müssen wir hier noch auf eine Frage eingehen, die mit besonderer Schärfe von Kant erörtert worden ist. Der Naturteleologie stellt sich

*) s. Ulrici, a. a. O. p. 403.
**) A. a. O. p. 300.

immer wieder der Mechanismus der wirkenden Ursachen mit seinem unveräusserlichen Rechte gegenüber; die äusserliche Vermittlung beider Betrachtungsweisen durch Theilung zwischen ihren Gebieten, so dass die teleologische Betrachtungsweise da erst anfienge, wo die mechanische aufhörte, ist zwar der dem populären Denken nächstliegende Versuch, ist aber schon von Aristoteles in seiner Kritik des Anaxagoras mit Recht als unstatthaft zurückgewiesen worden. Beide Erklärungsarten vielmehr machen gleichsehr Anspruch auf das ganze Gebiet der Naturerscheinungen: einerseits muss Alles, was Naturprodukt ist, auch durch Naturkräfte, also nach dem hier waltenden Kausalitätsgesetz zu Stande gekommen sein; die mechanische Erklärungsart nach den bewirkenden Ursachen muss also auch da, wo sie sich vorerst unserm Blick noch entzieht, wenigstens als Postulat der Naturwissenschaft festgehalten werden; andererseits aber darf auch die teleologische Betrachtung nicht auf das Organische allein beschränkt sein, sondern da das organische Leben der Natur mit allen anorganischen Prozessen der elementarsten Art, sogar mit den Bewegungen des Planeten, auf's innigste zusammenhängt und dadurch ganz wesentlich bedingt ist, so muss die ganze Natur als einheitliches System von Zwecken angesehen werden auch da, wo wir die Zweckmässigkeit nicht so unmittelbar wie beim organischen Leben auf der Hand liegen sehen. Die sich hieraus ergebende Antinomie: „Alles ist mechanisch — Alles ist teleologisch zu erklären", sucht nun Kant zunächst zwar dadurch zu lösen, dass er die beiden Grundsätze, den des Mechanismus und den der Teleologie, für blosse subjektive Betrachtungsweisen, für Prinzipien von nur regulativer Bedeutung für unsere Welterkenntniss erklärt; es hängt diess mit seiner idealistischen Erkenntnisstheorie überhaupt zusammen und kann für uns eben desshalb nicht massgebend sein; aber er deutet nun doch zugleich auch einen andern Gesichtspunkt an, der für uns von höchster Bedeutung ist. Er sagt,*) die Möglichkeit, beide Prinzipien auch nur subjektiv, für unsere Weltbetrachtung zu vereinbaren, weise auf ein objektiv gemeinschaftliches Prinzip des

*) A. a. O. p. 301. 308.

Mechanismus und der Teleologie hinaus, in welchem die Einheit beider, der Zwecke und der wirkenden Ursachen, objektiv begründet sei; dieses lasse sich denken als ein übersinnliches Substrat der Erscheinungswelt, dem zugleich intellektuelle Anschauung zukomme. Dieses gemeinschaftliche Prinzip, auf welches Kant hier nur wie von weitem hindeutet, ist in der That nichts Anderes als die Allmacht, die sich uns im kosmologischen Beweis als substantielle Urkraft und Voraussetzung der endlichen Kräfte ergeben hat, in ihrer Identität mit der Intelligenz, auf welche der teleologische Beweis als auf die nothwendige Voraussetzung der Zweckmässigkeit der Welt hinausführt. Dass die wirksamen Kräfte zu dienstbaren Mitteln werden für Zwecke, die jeder einzelnen von ihnen an und für sich, sofern sie blind wirkende Kraft ist, fremd sein müssten, das wird nur denkbar unter der Voraussetzung, dass es ein und dasselbe substantielle Wesen ist, welches als Allmacht die einzelnen Kräfte nach ihrem Sein und ihrer Wirkungsweise gesetzt, und welches als Verstand die Zwecke, für welche diese Kräfte wirken sollen, entworfen hat. Eben darum, weil die intelligente Allmacht von Anfang schon die endlichen Kräfte mit Rücksicht auf ihre eigenen Zwecke und als Mittel zu deren Realisirung gesetzt und bestimmt hat, eben darum sind in der Natur Mittel und Zwecke nicht, wie diess bei menschlicher Zweckthätigkeit ist, ausser einander, sondern in einander. Darin liegt freilich ein sehr wesentlicher Unterschied der göttlich-schöpferischen Zweckthätigkeit von der menschlichen, die stets ihre Zwecke an einen gegebenen Stoff von aussen herzubringt; allein die grössere Vollkommenheit bei dieser Verschiedenheit liegt doch wohl sicher auf Seiten der göttlichen Zweckthätigkeit und nicht auf Seiten der menschlichen, wie diess der Fall wäre, wenn das Prinzip der Naturzweckmässigkeit eine bloss unbewusste, instinktiv wirkende Seelen- oder Lebenskraft sein sollte. Man kann sagen, die Zweckthätigkeit ist der Natur und ihrem Mechanismus der wirkenden Ursachen immanent nur darum weil und nur insofern als die Natur mit ihren wirkenden Ursachen der zwecksetzenden Intelligenz und zweckrealisirenden Allmacht immanent, von derselben umschlossen und durchdrungen, be-

herrscht und regiert ist. — Es ist hiemit auch schon der Einwurf gegen den teleologischen Beweis erledigt, dass er bloss auf einen, seinen Stoff von aussen bearbeitenden, Weltbaumeister, nicht auf einen Schöpfer führe. Wird dabei als der Stoff, der dem Baumeister zur Darstellung seiner Zwecke vorliege, die sogenannte todte Materie angenommen, so ist zu entgegnen, dass eine solche überhaupt gar nicht in Wirklichkeit existirt, sondern eine blosse Abstraktion ist; eine solche todte Materie wäre ein Stoff ohne alle stoffliche Bestimmtheit; das ist aber so undenkbar wie ein Ding, das nur wäre, ohne irgend Etwas zu sein; aber das schlechthin Unbestimmte ist das schlechthin Undenkbare = Nichts, das Ende einer sich selbst aufhebenden Abstraktion. Die Bestimmtheit des Stoffs aber besteht in nichts anderem als in den auf bestimmte Weise wirkenden Kräften; von diesen haben wir nun aber schon oben (beim kosmologischen Beweis) gesehen, wie sie von der göttlichen Allmacht ihre Bestimmtheit, somit ihr Sein überhaupt erhalten haben. Es ist also der ordnende Verstand mit der hervorbringenden Kraft in Gottes Wesenheit untrennlich verbunden, der Baumeister zugleich Schöpfer der Welt. Auf diese Weise hat also der teleologische Beweis den kosmologischen zu einer Voraussetzung und dient ihm zugleich zur Ergänzung: zur schaffenden Allmacht bringt er die ordnende Intelligenz oder Weisheit hinzu. Aber weiter bringt es dieser Beweis noch nicht. Die ethischen Eigenschaften, die dem Gottesbegriff wesentlich sind und ihn erst zu dem machen, was das fromme Gemüth in Gott hat und haben muss, lassen sich aus den bisherigen zwei Beweisen nicht deduciren. Dass die intelligente Macht zugleich der Wille des Guten ist, diess folgt aus der teleologischen Naturbetrachtung nicht; vielmehr verhält sich die Natur indifferent gegen sittlich Gutes oder Böses; ihre Güter werden ebensosehr dienstbare Mittel des Bösen als des Guten und ihre Uebel treffen mit derselben Rücksichtslosigkeit den Guten und hindern die Verwirklichung der besten Absichten, wie sie dem Bösen zur Schranke werden und als Strafe sich fühlbar machen. Daraus folgt, dass wir nicht bei der Naturbetrachtung stehen bleiben dürfen, sondern über sie hinausgehen müssen zur Betrachtung unserer

selbst, nehmlich unsers geistigen, persönlichen Seins und Lebens.

Der moralische Beweis reflektirt entweder auf das Dasein des Sittengesetzes im Menschen, auf die sittliche Anlage und schliesst von da auf Gott als den Urheber der sittlichen Menschennatur d. h. als Gesetzgeber; oder er reflektirt auf die Entwickelung und Vollendung dieser Anlage im Einzelnen und in der Menschheit mittelst des sittlichen Prozesses und postulirt für die Möglichkeit derselben einen Gott als Weltregenten. Es ist eine nicht weiter zu beweisende Thatsache, deren innere Wahrnehmung Jedem zugemuthet, von Jedem postulirt werden kann, dass in uns ein Sittengesetz ist, das mit dem Anspruch auf unbedingte Nothwendigkeit sich an den Willen wendet und ebendamit auch einen Willen voraussetzt, der sich unbedingt d. h. unabhängig von allen Naturtrieben bestimmen kann nach rein geistigen, ideellen, in ihm selbst liegenden Motiven und Normen. Dieses Sittengesetz mit seiner Unbedingtheit kann nicht aus der Natur kommen, denn es unterscheidet sich auf's Bestimmteste und setzt sich sehr häufig in direkten Widerspruch gegenüber dem Natürlichen und seinen immer bloss bedingten Anforderungen, den Naturtrieben mit der nur relativen Glückseligkeit, die ihre Erfüllung bringt; es fordert Verleugnung der letztern schlechthin, wie sehr sie auch dem natürlichen Gefühl schmerzlich sein möge, im Interesse der höheren Pflicht; und wenn diese Forderung unerfüllt bleibt, so verdammt es den Menschen schlechthin, spricht ihm jeden Werth ab und begründet damit eine Unglückseligkeit, welche zur natürlichen Glückseligkeit der befriedigten Naturtriebe im schneidendsten Kontraste steht. In dieser Eigenthümlichkeit des uns einwohnenden Sittengesetzes sah eine unbefangene Reflexion von jeher einen Fingerzeig auf eine überlegene Macht, welches jenes Gesetz als den Ausdruck ihres unbedingten Willens dem Menschen eingepflanzt habe. Indess hat man die Beweiskraft dieser Thatsache dadurch zu entkräften gesucht, dass man sagte, das Sittengesetz gehöre ebenso zur menschlichen Natur, zur Natur des persönlichen selbstbewussten Wesens, wie die niedern Naturtriebe zur animalischen Natur gehören; es sei

daher nur eine dem Menschengeschlecht selbst immanente Gesetzgebung, aus welcher man keinen Schluss machen dürfe auf ein übermenschliches gesetzgebendes Prinzip. — Allein letzterer Satz ist eine sehr übereilte Folgerung. Man kann diesen Gegnern des moralischen Beweises ohne Weiteres zugeben, dass das Sittengesetz zur Natur des Menschen als eines geistigen, persönlichen Wesens gehöre, aber damit ist die Frage nicht gelöst, sondern nur weiter zurückgeschoben: woher denn nun das Dasein eines solchen geistigen, selbstbewussten und freien Wesens inmitten der sinnlichen Erscheinungswelt und des unfreien Kausalzusammenhangs sich erkläre? das Geistige kann ja doch nicht im Sinnlichen, das frei-Sittliche nicht im unfrei-Natürlichen seinen Erklärungsgrund haben? Wohl nimmt es in diesem seinen äusserlich-erfahrungsmässigen Ausgang und Anfang, aber der Anfang ist ja nicht soviel als Prinzip, der Ausgangspunkt einer Entwickelung ist nicht auch der zureichende Grund und die treibende Kraft derselben. Denn der Anfang ist immer das Niederste, Unvollkommenste, der Grund dagegen und das Prinzip kann nicht niederer, unvollkommener sein, als die Wirkung, sondern nach dem einfachen logischen Gesetz des zureichenden Grundes muss in dem bedingenden Grund (wohl zu unterscheiden von der veranlassenden Ursache!) ebensoviel liegen als in der bedingten Folge. Wenn also im Menschen eine Potenz in die Erscheinungswelt hereintritt, welche von allem Untermenschlichen, rein Animalischen spezifisch unterschieden und schlechthin darüber erhaben ist, etwas Uebersinnlich-Geistiges, so muss entweder auf jede Erklärung und damit auf das vernünftige Denken verzichtet werden, oder es muss nach dem Gesetz des zureichenden Grundes ein der ganzen Erscheinungswelt vorauszusetzendes, übersinnliches, geistiges und spezieller sittliches Wesen angenommen werden, welches die schöpfrische Ursache der menschlichen Natur überhaupt und damit auch des in ihr angelegten Sittengesetzes ist. So gewiss also das Sittengesetz in der geistigen Natur des Menschen mit Nothwendigkeit begründet, sonach allerdings wesentlich autonome Gesetzgebung ist, so gewiss ist zugleich diese Menschennatur selbst wiederum begründet in der Ursächlichkeit des Willens Gottes, die menschliche Autonomie

also zugleich wesentlich und nothwendig Theonomie. — Was aber von der sittlichen Anlage gilt, das gilt ebenso auch von der Verwirklichung derselben im Einzelnen und Ganzen: auch diese geschieht gar nicht bloss durch immanente Entwickelung, sondern vielmehr in Kraft desselben Prinzips, von welchem sie ihren Ursprung hat. Denn so gewiss die sittliche Anlage sich durch des Menschen eigene Freiheit verwirklichen muss, so ist eben diese Freiheit doch nichts weniger als eine von Anfang fertige und wirkliche spontane Kraft, sondern sie muss diess selber erst werden; sie muss sich aus ihrer ursprünglichen Gebundenheit im Naturleben des Menschen erst herausarbeiten. Soweit nun der Wille noch nicht wirklich und wirksame freie Kraft ist, insoweit kann er auch nicht im sittlichen Kampf den Sieg herbeiführen; es muss also diese Kraft in einem vollendeten sittlichen Wesen liegen, von welchem der Mensch sie nach Massgabe seiner Empfänglichkeit erhalten wird. Die Freiheit als wirksame spontane Kraft, die der Mensch von Anfang her nicht in sich selber vorfindet, kann er nur suchen in einem übermenschlichen freien und sittlich vollkommenen Wesen und findet sie unfehlbar in freier Abhängigkeit von diesem, von Gott. Kant freilich kann uns hier nicht als Gewährsmann dienen, denn er fasste die sittliche Freiheit des Menschen als eine von Anfang fertige, gegen göttliche Einwirkung durchaus verschlossene; verwickelte sich aber damit freilich in den Widerspruch, diese sittliche Vollkraft doch wieder auf ganz unbegreifliche Weise durch die Macht der Sinnlichkeit beschränkt sein zu lassen, und musste daher inkonsequent genug doch wieder zu einem göttlichen Beistand rekurriren, der dann aber der spröden Sittlichkeit ganz äusserlich und unvermittelt gegenüberstand. Wohl aber können wir hier an J. G. Fichte erinnern, der in der Sittenlehre den sittlichen Prozess der Tugendbildung ungefähr folgendermassen beschreibt: Der Mensch ist zwar seinem Wesen nach schon ursprünglich frei und unabhängig von der Natur, nicht aber ist er diess ursprünglich auch schon in der Wirklichkeit, sondern in der erfahrungsmässigen Wirklichkeit befindet er sich ursprünglich in einem Zustand der Gebundenheit an und unter die Natur. Es soll nun von diesem Zu-

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

stand loskommen und würde diess auch an und für sich betrachtet, nehmlich nach seinem idealen Charakter, können; allein ehe er durch Freiheit sich losreissen kann, muss er erst wirklich frei sein. Nun ist's gerade seine Freiheit selbst, die gefesselt ist; die Kraft, durch die er sich helfen soll, ist gegen ihn im Bunde; allerdings sollte er durch die Energie seines Willens seine Trägheit überwinden, aber diese Energie geht eben aus seinem Zustand, wie er gerade empirisch ist, nicht hervor, sondern nur immer das Gegentheil, die natürliche Uebermacht, die ihn hemmt und fesselt. Sieht man also die Sache natürlich an, so ist es rein unmöglich, dass der Mensch sich selbst helfe, so kann er gar nicht besser werden; nur ein Wunder könnte ihn retten. Man sagt nun freilich, die Kraft liege eben hier im idealen Menschen; allein was heisst diess? der ideale Mensch ist ja eben gerade der noch nicht wirklich seiende, sondern erst wirklich werden sollende; ehe er aber wirklich ist, kann er auch nicht den Ausschlag geben im sittlichen Kampf, er kann nicht seine eigene Gebundenheit selbst lösen, nicht sich selbst aus der Tiefe herausziehen, in der er gefangen liegt; er kann nicht sich selbst gebären, sondern er muss durch die schöpferische Kraft eines höheren Prinzips im Schoose menschlicher Empfänglichkeit erzeugt werden. Auch hier also muss man entweder sich zu der Absurdität bekennen, dass das Vollkommenere aus dem Unvollkommeneren sich erkläre, oder muss man anerkennen, dass die Entwickelung der sittlichen Anlage keine rein immanente ist, sondern getragen und gefördert von demselben Prinzip, von dem sie schon ihrem Dasein nach herstammt; die sittliche Selbstentwickelung vollzieht sich nur durch stete freie Empfänglichkeit gegenüber dem ununterbrochen sich mittheilenden und dadurch die Empfänglichkeit immer reicher erfüllenden schöpferischen Prinzip. Diese Thatsache, die hier vom Menschen überhaupt ausgesagt wurde, zeigt sich deutlicher, als am einzelnen Individuum, in der ganzen Gattung und ihrer sittlichen Entwickelungsgeschichte. Gerade an den entscheidendsten Punkten dieser Entwickelung, wo ein Neues zum Durchbruch kommt, wo der sittlich-religiöse Geist einen kräftigen Ruck thut in der Annäherung an sein ideales Wesen, gerade da

ist's am wenigsten der empirische Zustand, der dem neuen Anfang vorhergeht, was als der hervorbringende Grund des Neuen betrachtet werden kann; wohl ist die lebendige Empfänglichkeit, das Verlangen und Suchen nach einem Besseren immer die conditio sine qua non seines Eintretens; aber wenn das Neue nun mit einemmale da ist, so ist's zwar das, was Alle befriedigt, aber ganz und gar nicht das, was diese Alle vorher gedacht, was sie veranstaltet oder durch sittliche Anstrengung aus sich selbst hervorgeholt hätten. Sondern das Neue ist da als Geschenk von Oben, als eine Gabe des sich in neuer kräftigerer Weise offenbarenden Gottes; die weltgeschichtliche Entwickelung des sittlich-religiösen Menschengeistes ist zwar Geschichte der Freiheit, aber nicht der selbstproduktiven sondern der empfänglichen Freiheit desMenschengeschlechts einerseits und der schöpferisch-produzirenden Freiheit ihres ewigen Grundes, des überweltlichen Gottes andererseits. Auf diese Weise liegt in der Geschichte der Entwickelung des Menschengeistes ein Beweis mehr für die Begründung desselben im göttlichen Geist. — Endlich aber ist's auch das Endziel dieser Entwickelung, welches ohne Gott ein Räthsel bleibt, ja in sich selbst unsicher, widerspruchsvoll wird, welches also das Dasein Gottes zwar nicht beweist, denn als Endziel ist's uns ja selbst nie gegeben, wohl aber schlechterdings fordert mit derselben Gewissheit, mit welcher es selbst als Forderung sich ankündigt. Von dieser Seite hat besonders Kant den moralischen Beweis ausgebildet. Sein Grundgedanke ist folgender: die Realisirung des höchsten Guts ist dem Menschen durch seine sittliche Natur aufgegeben; aber die Erfüllung dieser Aufgabe übersteigt seine endlichen Kräfte; folglich muss sie durch eine unendliche sittliche Macht gelöst werden; und so ist das Dasein Gottes ein Postulat der die Realisirung des höchsten Gutes aufgebenden praktischen Vernunft. Und dieser Grundgedanke ist durchaus als richtig anzuerkennen; wenn auch die nähere Form desselben nicht ebenso passend sein mag, wornach mit der Tugend oder Glückwürdigkeit die Glückseligkeit äusserlich verknüpft werden solle, so dass Jeder genau in demselben Masse sich äusserlichen Wohlergehens erfreuen dürfte, in welchem er tugendhaft sei.

Diess ist bei Kant um so misslicher, als er keine andere Glückseligkeit kennt, als die der sinnlichen Natur, welche er selbst von Anfang als durchaus unberechtigt zurückgewiesen hatte und nun doch noch nachträglich, inkonsequent genug, zu ihrem Rechte kommen lassen will. Es liegt hierin unverkennbar ein niedrig eudämonistischer Zug, gegen welchen der strenge Idealismus immer wieder sein Recht geltend machen kann. Ebendiess gilt auch von der landläufigen Form des Beweises aus der Vergeltung, welcher das Dasein Gottes postulirt im Interesse der Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen. Die Vergeltung im strengen Sinn, als Abwägung von Verdienst und Lohn, gehört überhaupt nur in das Gebiet des Rechtsverkehrs und nicht der Moral, weil es in der Moral auf die innere Gesinnung ankommt, welche zum äusseren Lohn in durchaus keinem messbaren Verhältniss stehen kann. Es ist daher der populäre Vergeltungsbeweis allerdings schwer zu vertheidigen gegen den Vorwurf der eudämonistischen Lohnsucht, welcher es nicht um das Gute als solches zu thun ist, sondern welcher das Gute (in Wahrheit dann blosse Legalität) nur Mittel ist für anderweitige Zwecke. Gleichwohl liegt auch dieser Form des moralischen Beweises eine unverkennbare Wahrheit zu Grunde, nehmlich der Gedanke, dass die absolute Verpflichtung zum Guten sinnlos und in sich selber widersprechend wäre, wenn das Thun des Guten und das Streben darnach nicht auch einen absoluten Endzweck, das höchste Gut, die harmonische Vollendung der geistigen Menschennatur, zum Endziel hätte; welches Endziel also nicht bloss in der Idee existiren d. h. unwirklich bleiben darf, sondern welches irgendwie und irgendwo in die Wirklichkeit treten muss.*) Da nun aber das Letztere zu bewirken ausser aller menschlichen Macht steht, so ist das Dasein Gottes ein Postulat für die Realisirung des sittlichen Endzwecks; ein Postulat, dessen Beweiskraft ebensogross ist, als die Stärke der moralischen Ueberzeugung überhaupt, welche natürlich Keinem andemonstrirt werden kann. Hier gilt das Kant'sche

*) Dieser Gedanke wird noch eingehender unten behandelt werden in dem moralischen Beweis für die Unsterblichkeit.

Wort, das Dasein Gottes als eines sittlichen Weltregenten sei nicht Sache eines demonstrirbaren Wissens, sondern des moralischen Glaubens; aber dieser Glaube ist nicht zu verwechseln mit dem zufälligen und willkührlichen Fürwahrhalten auf fremde Autorität oder auf Wahrscheinlichkeitsgründe hin, sondern hat nach Kant dieselbe Festigkeit in sich, wie nur irgend ein theoretisches Wissen, aber freilich nur da, wo die sittliche Voraussetzung dafür vorhanden ist, nehmlich die Anerkennung des Sittengesetzes in seiner unbedingten Verpflichtungskraft. Wird dagegen diese nicht anerkannt, sondern das Sittengesetz zur ästhetischen Geschmackssache oder zur sozialen Klugheitsregel herabgesetzt, da ist dem moralischen Beweis selbstverständlich der Nerv abgeschnitten. Wo aber das Sittengesetz als ein Unbedingtes und über die Erscheinungswelt ebendamit Hinausliegendes Uebernatürliches anerkannt wird, da lässt sich sehr leicht aus jeder der drei Grundformen des Sittlichen ein Rückschluss auf Gott ziehen. Aus der Unbedingtheit des Sollens oder aus dem Pflichtbewusstsein folgt die Abhängigkeit des Menschen von einer höheren sittlichen Macht, die dem Menschen mit dem Dasein, mit der geistigen Natur, mit der Anlage zur Freiheit zugleich das Gesetz seiner Freiheit eingepflanzt hat, also die Nothwendigkeit des Daseins Gottes als der schöpfrischen Ursache der sittlichen Anlage. Ferner aus der Disharmonie zwischen dem empirischen Zustand des Menschen und seiner seinsollenden Idee, aus der Schwäche und Unfähigkeit des noch an die Natur gebundenen Menschen, die sittliche Idee aus sich heraus zu realisiren, aus der Unmöglichkeit, dass die Tugend sich aus der Untugend von selbst durch rein immanente Entwickelung herausbilde, folgt die Nothwendigkeit fortgehenden Einflusses der göttlichen Offenbarung, also die Nothwendigkeit des Daseins Gottes als des tragenden Grundes der sittlichen Entwickelung in ihrem ganzen Verlauf, als des Erhalters der sittlichen Anlage. Endlich aus der Undenkbarkeit der Zwecklosigkeit des sittlichen Thuns einerseits und dem Unvermögen des Menschen, den höchsten sittlichen Zweck, das höchste Gut, aus eigener Kraft zu realisiren, andererseits folgt das Postulat einer nach sittlichen Zwecken wirkenden Allmacht,

also das Dasein Gottes als des Vollenders der sittlichen Anlage und Bestimmung der Menschheit. Es mag hier auch noch bemerkt werden, dass es gleichsehr eine Einseitigkeit ist, wenn die göttliche Kausalität nur postulirt wird für das Endziel des sittlichen Prozesses, für Herstellung des höchsten Guts (Kant), oder wenn nur für den Anfang desselben, für die Schöpfung des Menschen (Rationalismus); vielmehr, wenn der Anfang von ihm stammt, so muss auch Fortgang und Ende unter seiner steten erhaltenden und vollendenden Einwirkung stehen; und umgekehrt, ist das Ziel nicht zu erreichen ohne seine Allmacht, so muss auch schon der Anfang von ihm gesetzt sein; denn Gott kann doch nicht Etwas bloss zu vollenden haben, was von Anfang ihn gar nichts angienge, er kann doch nicht bloss der Hülfsarbeiter für fremde Zwecke sein, sondern offenbar kann er nur die Zwecke fördern, die er auch schon ursprünglich selber gesetzt hat. — Uebrigens liegt der Fortschritt, zu welchem uns dieser Beweis im Verhältniss zu den vorigen verholfen hat, auf der Hand: die intelligente Allmacht bestimmt sich jetzt als der Wille des Guten, als heiliger Wille, Allmacht und Weisheit treten in den Dienst der sittlichen Willensbestimmtheit, der Heiligkeit. Wie im teleologischen Beweis die wirkenden Kräfte der Welt sich als dienende Mittel erwiesen zur Herstellung des natürlichen Lebens mit seinen mannigfachen Gütern, so erweist sich jetzt das ganze natürliche Leben als Mittel für das sittliche Leben der endlichen Geister und alle natürlichen Güter werden zu bedingten Werthen herabgesetzt gegenüber der Unbedingtheit des sittlich Guten.

Während der moralische Beweis von einer einzelnen Seite des persönlichen Selbstbewusstseins aus auf Gott geschlossen hat, wird endlich im ontologischen Beweis das Wesen des menschlichen Geistes überhaupt und schlechthin, sofern er seinem allgemeinsten Begriff nach eine endliche Unendlichkeit darstellt, zum Ausgangspunkt gemacht. Das reflektirende Bewusstsein geht hiemit in seinen eigenen Grund zurück und hebt sich ebendamit als Reflexion selber auf, es wird zur unmittelbaren oder zur Erfahrungsgewissheit. Diesen Gang können wir noch an den verschiedenen Formen des ontologischen Beweises verfolgen. Die äusserlichste, unvoll-

kommenste Form desselben ist die Anselm'sche: Es gehört zum Begriff Gottes als des allervollkommensten Wesens, dass ihm auch das Sein zukomme, denn das Seiende ist vollkommener als das Nichtseiende und somit wäre über das nichtseiende Vollkommenste hinaus noch ein Vollkommeneres (das seiende Vollkommene) zu denken, was gegen den Begriff Gottes als des allervollkommensten Wesens wäre. Die Unthunlichkeit dieses Schlusses hat Kant nachgewiesen: Aus dem blossen Begriff von einem Ding kann gar nichts für seine Existenz folgen; denn aus dem Begriff kann nur analytisch sein Inhalt entwickelt werden, aber die Existenz gehört nicht zum Inhalt eines Begriffs und kann daher auch von demselben nicht durch ein blosses analytisches Urtheil prädizirt werden, sondern durch synthetisches Urtheil allein d. h. dadurch, dass man über das logische Denken hinaus in die Erfahrung geht und hier das Dasein des im Begriff Gedachten aufweist. Der Fehler des Anselm'schen Beweises war also der, dass von einem vorausgesetzten Begriff Gottes das Dasein als ein Merkmal dieses Begriffs abgeleitet werden sollte, statt einzusehen, dass das Dasein dieses Begriffs in uns an sich selber schon ein Beweis für das Dasein Gottes ist, sofern er letztres als einzig zureichenden Grund voraussetzt. Hegel hat diess in seiner Art so ausgedrückt: Der Begriff Gottes ist nicht so arm, dass er das Sein, diese ärmste Kategorie, nicht in sich schlösse; nicht erst vom Begriff des Unendlichen brauchen wir auf das Sein hinüberzugehen, sondern der Begriff, das Denken ist selber schon das Unendliche, denn es ist die faktische Abstraktion von der Endlichkeit. Diess kann nun freilich so verstanden werden, wie z. B. Strauss es wendet: der ontologische Beweis führt auf einen Gott, welcher das Denken in allem Denkenden selber und nichts davon persönlich noch Unterschiedenes ist, also würde damit gerade das Dasein eines vom Menschengeiste noch verschiedenen Gottes geleugnet, Gott würde idealistisch identifizirt mit dem dem Menschen — man weiss nicht, woher und wozu? — einwohnenden Gottesbewusstsein. Hier tritt nun die Form des ontologischen Beweises, wie sie sich bei Cartesius findet, in ihr Recht: Das Gottesbewusstsein des Menschen ist freilich das Göttliche in ihm, aber dieses Göttliche könnte gar nicht in ihm sein,

wenn es nicht eine Wirkung wäre von einem Gott ausser und über ihm. „Wenn ich frage, woher ich doch das haben könne, dass ich über eine vollkommenere Natur, als die meinige ist, nachzudenken im Stande bin, so sehe ich klar, dass ich diess nur haben kann von einem Dasein, dessen Natur wirklich eine vollkommenere ist. Denn es kann nicht sein, dass ich jene Idee von Nichts sollte bekommen haben und es kann ebensowenig sein, dass das Vollkommene vom minder Vollkommenen hervorgebracht wurde d. h. dass ich sie von mir selbst bekommen hätte. Folglich ist nur übrig, dass sie in mich gelegt wurde von derjenigen Natur selbst, welche alle Vollkommenheiten in sich enthält, von denen ich eine Idee habe, dass sie also von Gott in mich gelegt wurde.“*) Wollte man gegen die Beweiskraft dieses Schlusses einwenden, dass die Gottesidee eben zur Natur des menschlichen Geistes als solchen gehöre, dass sie durch Abstraktion von der Einzelheit und Endlichkeit, also durch die dem Denken an sich selber wesentlich eigene Funktion erzeugt sei u. dgl.: so ist hiemit wieder, wie oben beim Sittengesetz, die Frage nur zurückgeschoben; es wäre nun erst zu erklären, wie diese unendliche Macht, die das Denken ist, dieses Hinausgehen über die Einzelheit und Endlichkeit, diese in der Erkenntniss des Endlichen als endlichen selbst schon vollzogene Ueberwindung der Schranke der Endlichkeit, wie diese Macht in die Natur hereintreten konnte. Es liegt ja wahrlich in keiner Weise im Wesen des Naturlebens, eine solche unendliche Macht, wie den denkenden Geist, aus sich zu erzeugen; vielmehr sehen wir, dass alles Lebendige unterhalb des Menschen so ganz in seinem Wesen aufgeht, dass es sich von diesem durchaus nicht unterscheiden kann; es ist alles Naturleben durchaus in seiner Schranke befangen und erkennt dieselbe nicht als Schranke; daher ist es als Einzelnes eben auch schlechthin nur endlich und hat kein Unendliches in sich. Dasselbe aber, was vom Denken gilt, gilt auch vom Wollen: auch dieses geht nicht auf in der Determination des Naturlebens, sondern vermag von allen natürlichen Trieben zu abstrahiren und sich unabhängig von ihnen, ja gegen sie zu be-

*) s. Cartes. princ. philosoph. I, cap. 17.

stimmen. Dieses Unendliche im Menschen setzt nun aber schlechterdings als einzig möglichen Erklärungsgrund ein Unendliches über dem Menschen voraus; oder wie sollte denn das Untermenschliche, die Natur, dazu kommen, ihr Gegentheil, den Geist, aus sich herauszusetzen, wenn sie nicht selber als Voraussetzung des kreatürlichen Geistes gesetzt wäre von der absoluten Voraussetzung beider; vom absoluten Geist, von Gott? Der Widerspruch, der das Wesen des Menschen konstituirt: dass er Geist ist, also Unendliches, und doch wieder endlich, weil individuell beschränkt und zeitlich werdend, weil nicht causa sui im vollen Sinn, sondern ursprünglich von anderswoher geworden, kurz dass er kreatürlich-unendliches Wesen ist, dieser Widerspruch findet seine einzig mögliche Lösung durch die Voraussetzung eines schlechthin unendlichen, ungewordenen, ewig in und durch sich selbst bestimmten Geistes oder Gottes. Dieser Gedanke ist bekanntlich das Grundthema und aber auch die bleibende Wahrheit der Philosophie Jakobi's. „So gewiss, sagt er im Sendschreiben an Fichte, ich mit dieser meiner menschlichen Vernunft nicht die Fülle alles Guten und Wahren besitze und dieses weiss, so gewiss weiss ich auch: es ist ein höheres Wesen und in diesem habe ich meinen Ursprung; ich selbst kann mir wahrlich mein höchstes Wesen nicht sein, so lehrt mich meine Vernunft instinktmässig, dass Gott es ist. Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes ausser und über mir; es zwingt mich, das Unbegreifliche zu glauben, aus Liebe, durch Liebe." „Gott lebt in uns und unser Leben ist verborgen in Gott; wäre er uns nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserm inneren Selbst, was ausser ihm sollte uns ihn kund thun?"*) — Hier wird nun der ontologische Beweis von selbst zum religiösen. Wie nehmlich im moralischen Beweis nicht nur aus dem Dasein des Sittengesetzes auf Gott als seinen Erklärungsgrund zurückgeschlossen, sondern auch Gottes Dasein als Möglichkeitsgrund (Garantie) für die Erhaltung und Vollendung des Sittlichen in Tugend und höchstem Gut postulirt wurde, ebenso verhält es sich auch wieder hier: Das endlich-unendliche

*) Aus der Schrift: „Von den göttlichen Dingen."

Wesen des Menschen fordert einen unendlichen persönlichen Geist nicht nur als seine schöpferische Ursache, sondern zugleich als die Garantie seiner eigenen Erhaltung und Vollendung in selig-freiem Dasein. Und diese Garantie ist hier noch von anderer, höherer Art als im moralischen Beweis. Dort ist der Ausgangspunkt, von dem aus geschlossen wird, die Unbedingtheit der sittlichen Idee, also ein Sollen, nicht ein Sein; zwar ein Sollen von unbedingter Verpflichtungskraft, dessen Realisirung somit schlechthin gewollt und gehofft werden muss, aber eben doch nur ein ideales Sollen, dem die Realität des wirklichen Seins noch fehlt, das also insofern auch nicht Gegenstand des wirklichen Genusses, der Liebe, sein kann, sondern nur Gegenstand der Achtung; daher ist auch die Realisirung dieses Unbedingten eine dem Menschen noch äusserliche, zukünftig erhoffte, und somit der hierauf sich stützende Glaube an das Dasein Gottes doch nur eine feste moralische Ueberzeugung und gleichsam eine unentreissbare Hoffnung von einer noch nicht unmittelbar in gegenwärtiger Erfahrung gegebenen Realität. Dagegen ist nun in unserm letzten Beweis das Unendliche, von welchem ausgegangen wird, das wirkliche Sein des Menschen als eines Geistwesens; hier handelt es sich also gar nicht darum, dass dasselbe in Zukunft erst realisirt werde, sondern es handelt sich darum, in jedem Augenblick der Gegenwart dieses an sich unendliche Sein im Konflikt mit seiner Beschränktheit und allseitigen Bedingtheit doch als wirklich unendlich zu behaupten. Und da wissen wir nun schon aus der psychologischen Analyse der Frömmigkeit, dass die Freiheit des Menschen in ihrer Unendlichkeit sich nur vollziehen und gegenüber ihren empirischen Schranken behaupten, also über dieselben erheben kann dadurch, dass sie eingeht in die Abhängigkeit von dem übernatürlichen Gott, sich an Gott in freier Liebe hingibt, um sich in ihm von den Schranken der Endlichkeit befreit, schlechthin in ihrer Unendlichkeit bejaht, vollendet und beseligt zu finden. Diese Selbsterhaltung in der Hingabe an Gott, wie sie das Wesen der Frömmigkeit ausmacht, ist nun aber nur dann möglich, wenn auch Gott ein wirkliches Selbst, Persönlich-

keit im vollsten Sinne des Worts ist; wenn er dasselbe ist, was der Mensch, nehmlich persönlicher freier Geist, aber nicht auf dieselbe Weise, wie der Mensch, nehmlich nicht auf endliche Weise, räumlich-zeitlich beschränkt, aus der Natur heraus geworden und immer noch an sie gebunden, sondern auf schlechthin vollkommene Weise, also schlechthin von nichts ausser ihm abhängig und bedingt, vielmehr als der ewige Grund seiner selbst schlechthin nur durch sich selbst bestimmt und alles Andere aus sich bestimmend. Nur dann, wenn Gott seinem Wesen nach dasselbe ist, wie der Mensch, aber auf absolut vollkommene, urbildliche Weise, mit einem Wort: wenn er absolute Persönlichkeit ist, nur dann kann der Mensch sich von ihm abhängig fühlen, ohne doch in dieser Abhängigkeit sein Wesen als freier Geist vernichtet sehen zu müssen. In der Abhängigkeit dagegen von einem unpersönlichen Gott, mag er dann im Uebrigen gefasst sein wie er will, bleibt dem Menschen immer nur die trostlose Resignation; er weiss sich als das Endliche dem Unendlichen gegenüber als das schlechthin Nichtige und Werthlose, das sich so gut wie alles andere endliche Dasein gefallen lassen muss, dass seine Nichtigkeit an ihm vollzogen, dass es vom Unendlichen wieder verschlungen werde. Wenn damit auch eine gewisse Art von Frömmigkeit sich noch verbinden kann, wie in der pantheistischen Naturreligion oder in manchen Erscheinungen pantheistischer Mystik innerhalb des Christenthums, so ist das doch jedenfalls nicht die wahre beseligende Frömmigkeit, nicht die Frömmigkeit der furchtlosen Gottesliebe. Indem also die christliche Frömmigkeit die Furcht austreibt, welche Pein hat, verbietet sie auch jede Vorstellung von Gott, bei welcher dem Menschen nur Furcht und Resignation übrig bliebe. Indem der Fromme faktisch Gott liebt und in dieser Liebe sich beseligt weiss, weiss er unmittelbar damit auch, dass Gott Etwas ist, das man lieben kann; Liebe ist aber nur möglich als Verhältniss von Person zu Person; daher ist dem Frommen die Persönlichkeit Gottes nicht nur, wie dem Moralischen, ein Postulat, sondern eine in der Thatsache seiner Gottesliebe unmittelbar eingeschlossene Gewissheit, welcher dieselbe Festigkeit und Zweifellosigkeit ein-

wohnt wie jeder thatsächlichen oder Erfahrungsgewissheit.*) Insofern ist eben dieser Beweis der höchste unter allen, weil ihm die unmittelbarste, lebendigste Ueberzeugungskraft einwohnt, die der frommen Gemüthserfahrung; nur diese Erfahrung ist's, welche der Beweis zum bestimmten Bewusstsein und zum klaren mittheilbaren Ausdruck erhebt. Wie aber die Ueberzeugungskraft dieses Beweises die grösste, so ist auch sein Inhalt der höchste, das Wesen Gottes, das er aufschliesst, das reichste. Denn wenn der Mensch in der Abhängigkeit von Gott sich selber nicht nur erhalten, sondern vollendet, bereichert und beseligt fühlt, so ist ja offenbar Gott für den Menschen das vollkommene Gut, das sich selbst dem bedürftigen Menschen mittheilt zu dessen höchster Befriedigung; wenn das Verhältniss des Frommen zu Gott das der empfangenden Liebe ist, so ist Gott nicht nur vollkommene Persönlichkeit, sondern auch sichselbst mittheilende Persönlichkeit, kurz er ist die vollkommene Liebe. Der allmächtige, weise und heilige Gotteswille bestimmt sich nun endlich noch als der Wille der unendlichen Liebe, die mit allen ihren in Natur und Sittenwelt realisirten oder zu realisirenden Zwecken zuletzt nichts anderes bezweckt als die endlichen Geister zur vollkommenen Gemeinschaft Gottes und zum Mitgenuss seiner eigenen Vollkommenheit hinanzuführen; alle einzelnen kreatürlichen Güter der Natur und Sittenwelt ordnen sich nun als beschränkte Erscheinungsformen und dienende Mittelglieder unter dem einen unbeschränkten Gut, das Gott, die persönliche unendliche Liebe, selber ist.

Es hat uns der Stufengang dieser Beweise vom Aeusserlichsten, den wirkenden Kräften der Erscheinungswelt, in's Innerlichste geführt, in das fromme Gemüth des Menschen;

---

*) Man vergl. dazu J. H. Fichte, Psychol. I, p. 730: „Die Gottesliebe, so gewiss sie das Gefühl der Seligkeit uns gewährt, bietet eben damit den faktischen, den wirksamen Beweis, dass ein erwiederndes Objekt dieser Liebe vorhanden sei, dass wir Gott nur dadurch zu lieben vermögen, weil er selbst die Quelle dieser und jeder Liebe, die absolute uns durchdringende Liebesmacht ist. Wir erfahren Gott in dieser Thatsache als die höchste Liebe; es ist eine faktische Ueberführung, die keiner theoretischen Gründe weiter bedarf, weil sie mitten im Thatsächlichen und seinen Wirkungen sich befindet."

und auf jeder Station dieses Weges hat sich uns zugleich der Einblick in's göttliche Wesen vertieft: von der allumfassenden Allmacht, zur allweisen Intelligenz, zum heiligen Willen des Guten, zuletzt zum persönlichen höchsten Gut oder zur persönlichen Liebe. Dabei lässt sich zugleich bemerken, dass diese verschiedenen Stufen des Beweisgangs zugleich verschiedenen Stufen des religiösen Bewusstseins in der Geschichte entsprechen. Die beiden ersten Formen, der kosmologische und teleologische Beweis, entsprechen dem Gottesbewusstsein des Heidenthums, jener besonders dem orientalischen, dieser dem griechischen; daher auch von der religiösen Reflexion heidnischer Philosophen diese Beweise schon mannigfach ausgebildet wurden (sie finden sich fast bei jedem Philosophen von Anaxagoras bis Cicero in irgend einer Form, bald mehr populär, bald mehr wissenschaftlich). Der moralische Beweis entspricht der Gesetzesreligion des Judenthums; man denke an das hiefür klassische Wort: „Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang" (eine populäre Form des moralischen Vernunftglaubens Kants!); die Gottesleugnung beruht auf moralischer Abkehr von Gott (Begriff des „Narren" in religiös-sittlicher Beziehung!). Endlich den ontologisch-religiösen Beweis hat das Christenthum ausgebildet; und zwar noch vor der syllogistischen Form bei mittelalterlichen Scholastikern schon Augustin; man lese Stellen seiner „Konfessionen", wie die: „Du (Gott) warest inwendig und ich war draussen und suchte Dich dort und rannte in Deine schönen Werke unschön hinein. Du warest mit mir, aber ich war nicht mit Dir; doch ich finde keinen sichern Zufluchtsort für meine Seele, als in Dir! Du hast uns geschaffen zu Dir hin und unser Herz ist ruhelos in uns, bis es zur Ruhe gekommen in Dir!" Dass auch schon in der ursprünglichen wissenschaftlichen Darstellung des ontologischen Beweises bei Anselm trotz der mangelhaften logischen Form der spekulativ-religiöse Gedanke vorschwebte, ergibt sich aus dem Anfang seiner Schrift, das „Proslogium", in welcher er diesen Beweis ausführt: „Wohlan, o Mensch, tritt in die Kammer Deines Geistes, schliesse Alles aus ausser Gott und was Dir ihn zu suchen dient! Herr, wenn Du nicht hier bist, wo soll ich dann Dich suchen?"

Das Resultat dieser positiven Beweise ist nun schliesslich auch noch negativ zu erhärten durch die Kritik der Einwürfe gegen die Persönlichkeit Gottes.

Schon Spinoza hatte indirekt durch seinen Satz, dass jede Bestimmung Negation, also dem unendlichen Wesen Gottes unangemessen sei, die Persönlichkeit Gottes in Frage gestellt; überdiess lehrte er auch direkt, dass intellectus und voluntas nicht zur Natur Gottes gehören, sondern dass diess nur modi der Attribute des Denkens und der Ausdehnung seien, welche somit, wie alle modi d. h. begrenzte Erscheinungsformen des Einen unendlichen Seins, nicht diesem letztern unmittelbar, sondern nur der natura naturata d. h. der Welt des endlichen Daseins angehören. Ausdrücklich hat aber zuerst J. G. Fichte, in dem bekannten, oben citirten Aufsatz: „über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung", die Persönlichkeit Gottes geleugnet. „Ihr leget, heisst es dort, Gott Persönlichkeit und Bewusstsein bei; was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewusstsein? Doch wohl dasjenige, was Ihr in Euch selber gefunden, an Euch selber kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Dass ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denket noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Konstruktion dieses Begriffs lehren. Ihr machet sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern euch selber im Denken vervielfältigt." Und denselben Gedanken führt Strauss*) so weiter aus: „Als Personen fühlen und wissen wir uns nur im Unterschied von andern gleichartigen Personen ausser uns, von denen wir uns unterscheiden; ein Wesen also, das kein anderes seines gleichen ausser sich hat, kann auch keine Person sein. Persönlichkeit ist zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur die im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschliesslichkeit von sich ausschliesst; absolute Persönlichkeit also ist

*) Glaubenslehre § 33.

contradictio in adjecto.“ — Man hat nun diesen Einwurf dadurch zu entkräften gesucht, dass man die Prämisse zwar zugab, Persönlichkeit setze eine Mehrheit und gegenseitige Ausschliessung von Personen voraus, die daraus geschlossene Verendlichung Gottes aber in sofern abwies, als ja die andern Personen von Gott selbst gesetzt, somit seiner Absolutheit nicht hinderlich seien. Allein schwerlich ist damit das Gewünschte erreicht; wenn Gott nur dadurch, dass er endliche Personen sich gegenübersetzt, selbst erst zur Person wird, so ist er eben auch nur gewordene Persönlichkeit, wie die endlichen Personen es sind; ist er aber selbst dem zeitlichen Werden unterworfen, so kann er nicht mehr der zureichende Grund für das Werden der Welt und der Personen in ihr sein; letztere sind ja die Bedingung für sein eigenes Person-Sein, somit ist er mindestens ebensosehr in seinem Person-Sein von ihnen abhängig, als sie von ihm; sein persönliches Sein ist selbst ein bedingtes und endliches, also seine Absolutheit aufgehoben. Andere haben daher die Mehrheit von Personen, welche Gott zur Persönlichkeit verhelfen sollen, nicht in der Kreatur, sondern im ungeschaffenen göttlichen Wesen selber finden wollen; die Dreieinigkeitslehre schien hier einen willkommenen Ausweg zu bieten, sofern in ihr drei ewige und einander ebenbürtige Personen seien, die sonach einander gegenseitig zum persönlichen Selbstbewusstsein verhelfen können. Man vergass dabei nur, dass hiernach die drei Personen der Dreieinigkeit als drei sich gegenseitig ausschliessende Individuen vorgestellt werden müssen, die eben damit schon, in ihrer gegenseitigen Ausschliesslichkeit, zu endlichen Personen werden; dieser ungeschickte Ausweg würde also die Persönlichkeit Gottes in der That nur retten auf Kosten seiner Absolutheit nicht nur, sondern auch seiner Einheit (Tritheismus statt Monotheismus!). — Auf diesem Wege also, so lange man dem Gegner seine Prämissen zugibt, lässt sich seinem Schlusse nicht entgehen. Wir müssen also seine Prämissen selber der Kritik unterwerfen; dabei wird sich zeigen lassen, dass Strauss Absolutheit und Persönlichkeit desswegen nicht zusammenbringt, weil er sowohl von der Absolutheit, als auch von der Persönlichkeit einen falschen

Begriff hat. Das Absolute, meint er, müsse das schlechthin Unbestimmte sein, weil jede Bestimmung Negation, Endlichkeit involvire. Es ist aber in Wahrheit Bestimmtheit nur dann eine Beschränktheit, wenn sie am Determinirten gesetzt ist durch Anderes ausser ihm, keineswegs auch dann, wenn sie an ihm durch es selbst gesetzt ist; als solche Selbstsetzung ist sie vielmehr gerade Bethätigung und Affirmation des Wesens, nicht aber Negation. Es ist also die positive Bestimmtheit Gottes, insofern sie von ihm selbst gesetzt ist, nicht nur keine Beschränkung, sondern gerade eine Vollkommenheit seines Wesens.*) Umgekehrt hingegen wäre Unbestimmtheit so wenig wahre Absolutheit, dass sie vielmehr gerade das Unvollkommene und Leere, blosse Möglichkeit statt höchster Wirklichkeit und Wirksamkeit wäre. Der wahre Begriff des Absoluten ist also nicht der der schlechten quantitativen Unendlichkeit = Unbestimmtheit, sondern der der schlechthinigen Bestimmtheit infolge reiner Selbstbestimmung; das Absolute muss, als das Alles bestimmende, vor Allem das Allerbestimmteste und zwar eben durch sich selbst schlechthin Bestimmte sein. Ein solches den Grund seiner Bestimmtheit in sich selbst tragendes Wesen ist uns nun aber in der Wirklichkeit nur in dem persönlichen selbstbewussten und freien Geist gegeben. Sonach führt der Begriff des Absoluten als des Durchsichselbstschlechthinbestimmten nach der Analogie der Erfahrung von selbst zum Begriff der Persönlichkeit; so wenig steht der letztere zum erstern in Widerspruch, dass er vielmehr von ihm geradezu gefordert wird nach dem uns einzig möglichen Analogieschluss aus der Erfahrung. — Und was nun das Andere betrifft, dass Persönlichkeit nur denkbar sei gegenüber andern Personen, so ist hier vor Allem wohl zu unterscheiden zwischen der theoretischen Denkbarkeit und der realen Existenzmöglichkeit. Das kann man wohl zugeben, dass für unser Bewusstsein das Ich denkbar, d. h. Gegenstand des Wissens, nur werde durch seinen Gegensatz zum Nichtich und die Beziehung auf dieses; wobei es ganz gleichgültig ist, ob dieses dem Subjekt entgegenstehende Objekt

*) Man vergl. dazu Rothe: „Theol. Ethik“ (2. Aufl.) I, p. 72.

selber wieder Subjekte, Iche sind oder ob es blosse Dinge sind, denn es handelt sich hiebei überhaupt nur um den Denkgegensatz zwischen Subjekt und Objekt. Zugegeben aber auch, dass uns unser Ich zum Gegenstand eines bestimmten Gedankens nur wird durch seine Beziehung auf ein Nichtich, auf ein Ausseruns, so folgt doch hieraus für's Erste gar nichts für Gott; denn diess ist eben nur die Folge der allgemeinen Bedingtheit unseres Denkens, das nun einmal immer der Anregung von aussen, also durch das Nichtich bedarf, um dadurch aus seiner blossen Potentialität zur Aktualität getrieben zu werden; als Folge der Endlichkeit unsers Denkens kann es aber offenbar für das göttliche nicht massgebend sein. Für's Andere aber folgt daraus, dass für uns der Ich-Gedanke bedingt ist durch ein wahrgenommenes Nichtich, noch durchaus nicht, dass auch das Ich-Sein oder die Existenzmöglichkeit der Persönlichkeit bedingt sei durch das Nichtich. Ehe das Ich Objekt des Denkens werden kann, muss es Subjekt des Denkens schon sein, muss also überhaupt als Subjekt, d. h. als eine von aller bloss dinglichen Existenz spezifisch unterschiedene Realität, existiren; es muss also, ehe es gedacht wird und um nur gedacht werden zu können, schon erlebt sein in der Unmittelbarkeit des realen Selbstgefühls, welches gar nicht aus der Reflexion auf die Aussenwelt entsteht, sondern welches seinerseits vielmehr der Grund alles Reflektirens und namentlich auch der Grund davon ist, dass dieser Gegensatz zwischen Ich und Nichtich als ein beispielloser, keinem andern Unterschiede zweier Objekte irgendwie vergleichbarer empfunden werden kann. Wäre dem nicht so, wäre unser Ich nicht schon vor allem unserm Denken des Ich und Nichtich eine positive, im unmittelbaren Selbstgefühl erlebte Thatsache, woher sollte denn dann überhaupt dem Gedanken des Ich ein positiver Inhalt kommen? Aus dem Nichtich offenbar nicht, denn in diesem wird ja nur das Gegentheil vom Ich gedacht; wäre also das Ich seinerseits auch nichts als das Nicht-nichtich, so kämen wir aus diesem leeren Zirkel nie heraus zu einem positiven Inhalt und würden sonach weder das Ich noch das Nichtich denken können. Irgendwo muss doch für das Denken ein δος μοι που στω gegeben sein und diess kann nur in

der allem Denken vorausgehenden Realität des Ich liegen. — Doch die Gegner gehen nun noch weiter und behaupten auch von der realen Existenzmöglichkeit des Ich, dass sie nicht ein Ursprüngliches, sondern nur ein Abgeleitetes sein könne, nehmlich sofern sie Produkt aus dem Gegeneinanderwirken endlicher (dinglicher) Kräfte sei; darum gebe es nur in der Welt der Wechselwirkungen Persönlichkeiten, nicht könne Gott eine solche sein. Diese Behauptung entbehrt aber jedweder äussern oder inneren Begründung; es ist noch nie gelungen, die Realität des Ich aus dem Nichtich, dem Ding, heisse es Stoff oder Kraft oder Atom, zu erklären; und in Ewigkeit kann diess der Natur der Sache nach nicht gelingen, denn auch die verwickeltsten Kombinationen jener Elemente ergeben immer nur objektive Erscheinungen, nicht ein Subjekt, für welches die Erscheinungen erschienen; man mag diese Erscheinungen sublimiren, wie man will, immer sind es nur auseinanderfallende Prozesse, denen eben die Hauptsache stets noch fehlt: das zusammenhaltende Selbst. Der selbstbewusste Geist ist nun eben einmal nicht aus dem Geistlosen zu erklären, sondern ist ein unableitbar Ursprüngliches; wird er auch in der geschöpflichen Welt erst durch zeitliche Entwickelung zum aktuellen Geist, so wäre doch diese Entwickelung selbst unmöglich, wenn nicht die ursprüngliche Anlage zum Geistwerden schon von Anfang da wäre, als eigenthümliche Naturbestimmtheit eines Wesens, die ihm von aussen nicht erst zuwachsen könnte, wenn sie nicht ihm von Haus aus schon zukäme. Aber — kann man endlich noch einwenden — ist denn nicht wenigstens diese Entwickelung der Ichheit aus der blossen Anlage zur aktuellen Wirklichkeit bedingt durch Mitwirkung des Nichtich, der Aussenwelt, theils der andern Iche, theils der dinglichen Natur? Diess muss allerdings in Betreff des menschlichen Ichs unbedingt zugegeben werden; zwar nicht in dem Sinn, als ob unser Ich von Anfang eine tabula rasa wäre, welcher aller Inhalt erst von aussen zukommen müsste; vielmehr trägt es die Formen und Gesetze seines Lebens und seiner Thätigkeit (und zwar jedes einzelne Ich seine individuellen) in sich selbst von Anfang an; aber die Anreize des Handelns und der Stoff dazu kommen von aussen; die Aussenwelt ist der

mitwirkende Faktor für die Entwickelung und Erfüllung des Ich mit bestimmtem Inhalt. Allein diess gehört eben zur Endlichkeit unseres Ich, dazu dass es erst werden muss und nicht schon ewig ist, und dann dass es werden muss als Theil innerhalb des Weltganzen, von welchem ihm daher Ort, Zeit und Art seines besondern Werdens vorgezeichnet wird. Was aber nicht aus dem Ich überhaupt, sondern aus der Endlichkeit unsers menschlichen Ich folgt, das kann doch nicht einen Grund abgeben gegen die Ichheit Gottes; als absolute Persönlichkeit muss Gott nicht erst in der Zeit werden, sondern er ist, was er ist, uranfänglich schon vollkommen. Und wenn wir auch die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes nicht als starre Ruhe denken dürfen, wobei alle Succession von Lebensmomenten fehlte, weil damit das Leben selber aufgehoben wäre, wenn wir also Gottes Ewigkeit auch als unendliche Lebensbethätigung denken, so bedarf doch diese Bethätigung weder der Anregung noch des Stoffs von aussen, sondern sie trägt in ihrer eigenen Unendlichkeit Stoff und Motiv ihrer Bethätigung. Eine Analogie dafür bietet der gereifte menschliche Geist, der bis auf einen gewissen Grad aus sich selbst d. h. aus dem angesammelten Schatze seines geistigen Lebens zehren kann; nur freilich ist diese selbständige Produktionskraft beim Menschen erst eine spät erworbene und immer nur relative; bei Gott dagegen ist das Durchsichselbstbedingtsein schon darum ein schrankenloses, weil es ein ewiges, nicht erst gewordenes ist. Da nun aber eben dieses Durchsichselbstbedingt- nnd bestimmtsein das unterscheidende Merkmal des persönlichen Lebens bildet, so folgt hieraus, dass der volle Begriff des persönlichen Lebens gerade nur Gott zukommen kann, während uns auch die Persönlichkeit nur in relativer Weise zukommt. Gehört zur Persönlichkeit Selbstbestimmung: nie ist unsere Selbstbestimmung eine unbedingt freie, sondern immer eingeschränkt durch unsern Zusammenhang mit dem Ganzen, unseren Ort in Raum und Zeit; gehört zur Persönlichkeit Selbstbewusstsein: nie ist unser ganzes Wesen in unser Selbstbewusstsein aufgenommen, nie bietet das letztere ein schlechthin vollständiges Bild unseres Ich, weder seiner gleichzeitigen Natur noch seiner zeitlich getheilten Entwickelung. Also so wenig sind die Eigenthüm-

lichkeiten des Endlichen erzeugende Bedingungen unserer Persönlichkeit, dass sie vielmehr gerade Hindernisse ihrer unbedingten Entwickelung und vollen Verwirklichung sind. Dem Unendlichen allein ist ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung noch der fortdauernden Entwickelung durch Etwas, das nicht es selbst wäre, bedarf, sondern in ewiger Bewegung sich insichselbst erhält.*) — Wie uns oben der richtig gefasste Begriff des Absoluten auf den Begriff der Persönlichkeit führte, ebenso nun hier der richtig gefasste Begriff der Persönlichkeit auf den des Absoluten. So ist von beiden Seiten aus der Beweis geführt, dass „absolute Persönlichkeit" nicht nur nicht ein undenkbares Non-ens ist, wie Strauss meint, sondern vielmehr ein denknothwendiger Begriff, dessen Wahrheit und Unentbehrlichkeit dadurch nicht aufgehoben wird, dass ihm allerdings die anschauliche Durchsichtigkeit abgeht und der Natur der Sache nach abgehen muss.

---

8. Capitel.
Verhältniss Gottes zur Welt.

Hier ist der Ort, wo die Religionsphilosophie sich mit den philosophischen Theorien über Gott und Welt auseinanderzusetzen hat; zum Ausgangspunkt durfte sie diese Untersuchung nicht machen, da sie ja in der Frömmigkeit und der in dieser gegebenen Gottesidee ihre Basis nehmen muss; aber als Gegenprobe für die dort gewonnenen Resultate ist die Kritik der philosophischen Gottesbegriffe nicht zu entbehren. Der philosophische Gottesbegriff ist nehmlich einem völlig andern Boden entwachsen als der religiöse; wenn dieser im religiösen Gemüth wurzelt, so verdankt jener seine Genesis dem Trieb des Denkens, von der Vielheit und dem Wechsel der Erscheinungswelt zurückzugehen auf die der Vielheit zu Grunde liegende und im Wechsel beharrende Einheit. Es ist also das vom Besondern abstrahirende und auf das Allgemeine zurückgehende Denken, welches den philosophischen

*) Man vergl. zu diesem ganzen Passus die eingehenden Auseinandersetzungen Lotze's im „Mikrokosmus" III, p. 565 ff. Auch Rothe, a. a. O.

Gottesbegriff erzeugt; ebendaher erklärt sich's, dass von Anfang derselbe immer das Allgemeine in mehr oder weniger strengem Gegensatz zum Besondern repräsentirt, das Allgemeine in abstrakter Form; daher der Anfang des eigentlichen Philosophirens durchweg pantheistische Theorien erzeugt.*)

Als die ursprünglichste und naivste Form des Pantheismus ist der Hylozoismus zu betrachten, welcher die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf ein einheitliches Lebensprinzip zurückführt, welches nach Analogie des animalischen Lebens als Seele (Weltseele) gefasst wird; die Welt also ein beseelter Leib (ein Thier), dessen Lebendigkeit Wirkung der inwohnenden Seele oder Gottheit ist. So findet sich bei den Indern schon in den ältesten Spuren ihres Philosophirens, welches zugleich die ältesten Philosopheme der Menschheit darstellt, lange noch vor dem ausgebildeten Brahmanismus, die Lehre von der „grossen Seele" (Atma); „ehe noch Sein oder Nichtsein war, sagt ein indischer uralter Hymnus, war Atma und athmete versenkt in sich selbst; ausser ihr war Nichts, Alles war verworren in ihr; aber das Verlangen, das sich in ihr bildete, war der erste Samen des Seins". Als dann später Brahma, die hypostasirte Idee des brahmanischen d. h. priesterlichen Kultus, mit jener uralten Idee der Atma identificirt wurde, bildete sich ein System der Emanation oder Evolution, wornach die Welt = entfaltetes Dasein des Brahma, Brahma = in sich ruhende Seele der bewegten Welt ist. Indem sich diese Urseele zur Welt auseinanderlegt, ist sie zugleich Ursache und Wirkung; selbst unkörperlich, erscheint sie in aller Körperlichkeit; selbst gestaltlos durchläuft sie alle Gestalten; „wie die Milch zu Rahm gerinnt, das Wasser zu Schnee, Eis, Hagel sich zusammenzieht", so verdichtet sich gleichsam Brahma zur Materie, stufenweise

*) Die Belege zu der folgenden Skizze (denn mehr als Skizze sollte und durfte dieser Abschnitt nicht werden, wollte er seine Grenzen innerhalb dieses Zusammenhangs nicht völlig überschreiten) finden sich in jeder Geschichte der Philosophie. Ueberdiess wurde für die indische Philosophie benutzt: Köppen: „Der Buddhismus"; für die griechische Zeller: „Geschichte der griechischen Philosophie"; für die neuere Hanne: „Idee der Persönlichkeit Gottes", Wirth: „Die spekulative Gottesidee", Baur: „Geschichte der Lehren von Trinität und Menschwerdung" Bd. III, Strauss: „Glaubenslehre".

sich mehr und mehr veräussernd; Aether, Feuer, Erde sind diese Stufen und die individuellen Seelen sind die unmittelbar aus der Weltseele entsprungenen Funken. Hiernach ist also Brahma einerseits das Eine gestalt- und körperlose, unveränderliche, allein wahre Sein und bildet insofern den schroffsten Gegensatz zu der wirklichen Welt des Vielen und Körperlichen und Wechselnden; andererseits aber ist er doch wieder nicht nur der Grund dieser Erscheinungswelt, sondern er ist sie geradezu selbst, da sie ja nur das entfaltete Brahma ist. Allein damit dass Brahma sich entfaltet, geht es ja eben aus seiner Einheit heraus zur Vielheit, aus seiner Wandellosigkeit ein in den Wechsel, gibt also sein eigen Sein auf und geht in dem Weltsein unter. Brahma und die wirkliche Welt, das ἓν und das παν, pelche im hylozoistischen Pantheismus noch ganz unmittelbar eins sind, erweisen sich bei schärferer Reflexion als widersprechende Begriffe, die sich gegenseitig aufheben wie schlechthiniges Sein und schlechthiniges Werden, reine Einheit und Vielheit; die Kluft zwischen beiden wird durch den Evolutionsbegriff nicht nur nicht ausgefüllt sondern gerade nur aufgedeckt, sofern ja eben das Sichentfalten schon ein Aufgeben der Einheit und der Ruhe ist. Es entsteht sonach das Dilemma, das eine der beiden unvereinbaren Glieder aufzugeben: entweder ist Brahma, das ἓν; dann ist die Welt, das παν, in Wahrheit nicht; oder umgekehrt. Der hylozoistische Pantheismus drängt also über sich hinaus zum akosmistischen Pantheismus oder zum atheistischen Pankosmismus. Es begreift sich leicht, dass das im Zug der Abstraktion schon einmal begriffene Denken zunächst den ersten Weg einschlägt. So sagt denn das spätere Vedantasystem (dem reinen Brahmanismus gegenüber schon ketzerisch): Brahma ist allein und die Welt ist nicht d. h. nichts Reelles, sondern blosser Schein, Maja. Dieser Weltschein hat zwar seinen Grund im Sein, in Brahma, denn er ist entstanden aus dem Verlangen der Weltseele nach Selbstoffenbarung, aber gleichwohl existirt er für Brahma nicht, sondern nur für den Menschen, der in der Illusion befangen ist, als wäre er für sich etwas Besonders im Unterschied vom Einen Brahma; sobald er diesen Wahn aufgibt und die Einheit des Erkennenden mit dem Erkannten gewahr wird, so hört der Schein der Welt für ihn auf, die Welt

und er selbst gehen auf in Brahma. — Diesem akosmistischen Pantheismus, der die Welt in Gott aufgehen lässt, stellte sich aber gleichzeitig sein Extrem entgegen in der atheistischen Ichheitslehre des Sankya-Systems. Nach diesem gibt es gar kein Absolutes, Unendliches, keine reale Welteinheit, sondern die einzige Realität bilden die individuellen Seelen und das sie zusammenhaltende Band ist nur das Weltgesetz, also etwas rein nur Formales.

Es ist gewiss sehr merkwürdig, dass ganz der gleiche Entwickelungsgang sich später in der griechischen und zuletzt wieder in der neueren Philosophie wiederholt: zuerst Hylozoismus, der dann in zwei Konsequenzen auslauft, einerseits akosmistischen Pantheismus und andererseits atheistischen Pankosmismus.

Die griechische Philosophie begann mit dem grobsinnlichen Hylozoismus der jonischen Naturphilosophen. Als dann das energischere Denken nach einem reineren Prinzip suchte, kam es zuerst auf das abstrakte Eine Sein der Eleaten. Aber anfänglich, bei Xenophanes, dem Stifter dieser Schule, wurde dieses ἓν noch durchaus nicht in ausschliessenden Gegensatz gestellt zur Vielheit des erscheinenden Seins, sondern ἓν και παν wurde ganz unbefangen zusammengestellt; die Welt als Ganzes ist zugleich die Einheit Gottes und umgekehrt die Einheit Gottes ist zugleich die Gesammtheit der Welterscheinungen. So abstrakt dieses ἓν auch gedacht sein mag, es war doch schon insofern, als es die Substanz des παν sein sollte, etwas Stoffliches; und wenn auf das Verhältniss beider je näher reflektirt wurde, liess es sich daher kaum anders denken, denn als das einer Evolution des παν aus der Substanz des ἓν — also ganz wie im Brahmanismus. Aber derselbe Fortschritt zur Negation des παν d. h. zum Akosmismus, wie dort, findet nun auch hier statt, schon beim Schüler des Xenophanes, bei Parmenides. Dieser machte mit dem Begriff des Einen reinen Seins in der Weise Ernst, dass er es allem Vielen und Veränderlichen als einem Nichtseienden schlechthin entgegenstellte; alle Bestimmungen, welche auf äussere Begrenzung oder auf innere Unterschiede, auf Entstehen oder auch nur auf zeitliche Succession hindeuten würden, werden diesem abstrakten Sein abgesprochen und

nur das Denken soll ihm zukommen. Wie kann denn aber ein wirkliches Denken stattfinden, wo es weder innere Unterschiede noch eine Succession von Momenten geben soll? es kann diess nichts anderes sein als die Abstraktion selbst, also die philosophische Methode, welche in diesem Absoluten gleichsam hypostasirt wird. Indess konnte doch Parmenides bei dieser Behauptung, dass nur das Eine sei und das Viele nicht sei, so wenig es bewenden lassen als das indische Vedantasystem; es muss doch zum mindesten zugestanden werden, dass die Erscheinungswelt als scheinbares Sein oder in der Vorstellung der Menschen existire, und damit ist schon die unabweisliche Aufgabe vorhanden, diesen Schein zu erklären. Wenn es wahr ist, dass Parmenides diese Erscheinungs- oder Scheinwelt im zweiten Theil seines philosophischen Lehrgedichts zu erklären versuchte durch eine Art von Mischung des Seienden mit dem Nichtseienden (die er auch unter dem Bilde des Warmen und Kalten darstellte), so würde das sehr nahe zusammentreffen mit der indischen Spekulation, welche die Maja aus einem Verlangen Brahma's erklärt, denn das Verlangen ist ja auch eine Mischung des Seienden mit dem Nichtseienden oder ein Ausdruck des dem Seienden noch anhaftenden Nichtseins. Ebendamit aber ist indirekt dem Nichtseienden schon auch eine gewisse Realität zugestanden und damit die Lehre vom Einen reinen Sein aufgehoben. — Indem der Atomismus (Demokrit) diese Konsequenz vollzieht, bildet er das gegentheilige Extrem zum Akosmismus der Eleaten. Das Nichtsein wird als die reale Schranke am Seienden gefasst und damit zerschlägt sich die Einheit des Seins in die Vielheit der Seienden, der Atome. Jedes von diesen ist zwar ein ebensolches Seiendes, ebenso undurchdringliche und unveränderliche Einheit, wie das eleatische Eine Sein, nur aber begrenzt und gegen einander abgeschieden durch den zwischenliegenden leeren Raum oder durch das reale Nichts. Dieser Raum ist nich etwa das die Atome zusammenhaltende einheitliche Wesen, positive Substanz, sondern vielmehr das sie auseinanderhaltende, die Schranke eines jeden gegen die andern, hypostasirte Negation. Da nun aber, um den Weltzusammenhang

zu erklären, doch auch ein einigendes Band der gegen einander spröden und gleichgültigen Atome nothwendig ist, so schrieb man den Atomen als einzige Qualität (und diess auch inkonsequent, da sie ja unkörperlich sein sollen!) die Schwere zu; nach dem Gesetz der Schwere stossen sie im leeren Raum aufeinander und dadurch entsteht mechanische Bewegung in der ganzen Masse, aus welcher Bewegung die wechselnden Gruppirungen der Atome, nehmlich die Dinge der Erscheinungswelt, hervorgehen. So besteht also das Reale einzig nur im Vielen und das einheitliche Band ist nichts Reales sondern etwas rein Formales: das Gesetz, die Nothwendigkeit, die als blinde Macht auch Zufall heisst. Der Atomismus ist damit erklärter Atheismus.

Denselben Entwickelungsgang finden wir endlich auch wieder in der neueren Philosophie. Sie begann in der Reformationszeit mit einem Naturpantheismus oder Hylozoismus. Nach Giordano Bruno ist das Weltall ein lebendiges Wesen, ein unendlich grosses Thier und die das Viele der Erscheinung zusammenhaltende Einheit ist nichts anderes als die Seele dieses Thieres, die Weltseele. Diese ist aber identisch mit dem Weltstoff, der Materie, welche „als die schwangere Mutter aller Formen" diese aus sich durch die ihr einwohnende Lebenskraft hervorbringt; die beseelte Materie ist also die Quelle alles Lebens, die Substanz, welche die wechselnden Erscheinungen erzeugt und unter deren Wechsel stets mit sich identisch bleibt. Aber auch hier, wie im Brahmanismus, verbirgt sich in der Evolutionstheorie nur der Grundwiderspruch des hyzoloistischen Pantheismus: er löst die wechselnden Formen von ihrem bestimmenden Grunde ganz los und macht sie zu etwas für das ewige Prinzip selbst ganz Gleichgültigem; daraus folgt dann nach einer Seite hin, dass gegenüber der Einheit des Prinzips, der Weltseele, die Vielheit der endlichen Dinge verloren geht oder doch wenigstens zur unwirklichen, nichtigen Erscheinung herabgesetzt wird; andererseits aber kann doch die Realität dieses Endlichen auch nicht aufgegeben werden und es wird daher umgekehrt die Einheit des Prinzips so in die Vielheit der Erscheinungen hereingezogen, dass es in

dieser untergeht*). Die unmittelbare Einheit, welche diese Philosophie statuirt hatte zwischen dem ἓν und dem παν, zersetzt sich in ein ἓν ohne παν (Akosmismus) und ein παν ohne ἓν (Atheismus). — Die erstere Konsequenz ist ausgebildet in dem Pantheismus des Spinoza. Gott ist nach Spinoza identisch mit der absoluten Substanz d. h. mit demjenigen Sein, welches zu seiner Existenz keines andern bedarf sondern den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, bei welchem die Existenz mit der Essenz, mit dem Begriff schon gegeben ist. Dieses durchsichselbstseiende oder unbedingte Sein ist zugleich das unendliche unbegrenzte Sein, da Durchsichselbstsein eine solche Macht Dazusein ist, welche an nichts Anderem ihre Schranke findet, also eben unbeschränktes oder unendliches Dasein ist. Daher kann es auch nicht verschiedene Substanzen geben, weil das Unendliche nur Eines ist. Dass es aber eine solche unendliche Substanz gebe, glaubt Spinoza nicht erst beweisen zu müssen; gibt es überhaupt ein Sein, ist es unmöglich, das Sein überhaupt wegzudenken, so gibt es ebendamit ein nothwendiges, also unbedingtes Sein und dieses ist mit dem Unendlichen identisch, also gibt es eine unendliche Substanz und nur diese ist das Sein, welches eine wirkliche, selbständige Realität hat, sie ist das allein wahre, widerspruchslose, ewige und unveränderliche Sein. Doch diess sind nur erst negative, die Begrenztheit und Abhängigkeit abwehrende Bestimmungen. Und freilich andere als solche können auch genau genommen dieser Substanz nicht zukommen, nach dem Spinozischen Axiom: omnis determinatio est negatio; die Wesensbestimmung würde hiernach eine Beschränkung, ein relatives Nichtsein der Substanz ausdrücken, dieselbe also verendlichen. Wenn nun gleichwohl als die Attribute, unter welchen das Wesen der Substanz vom Verstande erkannt wird, Denken und Ausdehnung ihr beigelegt werden, so ist klar, dass damit etwas der Substanz ansich Fremdes und äusserlich, nehmlich aus der Erfahrung her, Aufgenommenes an sie herangebracht und auf sie übertragen wird. Denn diese beiden Attribute

*) Man vergl. dazu besonders Ritter: Gesch. der Philos. IX, p. 612 ff.

sind schon dadurch, dass sie von einander sich unterscheiden und gegen einander sich abgrenzen, endliche Bestimmungen und können also nach Spinoza's Voraussetzungen dem unendlichen Wesen der Substanz unmöglich adäquat sein. Aber freilich, wenn überhaupt das Denken etwas Positives von der Substanz auszusagen sich genöthigt sieht, so blieb nichts anderes übrig als eben jene beiden allgemeinsten Gattungsbegriffe aus der Erfahrungswelt auf sie zu übertragen. Es kommt hiebei ein Grundfehler zu Tage, der schon im Spinozischen Erkenntnissprinzip seine Wurzel hat: einerseits macht das Denken Anspruch auf Absolutheit und will alle Realität begreifend durchdringen; andererseits aber will es diess erreichen auf dem Wege der blossen Abstraktion, also der Negation aller Bestimmtheit des Wirklichen. Das Resultat eines solchen Denkens kann offenbar nur die leerste Abstraktion sein, die alle Bestimmungen von sich ausschliessende unendliche Substanz, das reine Sein der Eleaten; um aber doch auch der andern Seite des Denkens, seinem vorausgesetzten Anspruch auf absolute Erkenntniss der Wirklichkeit gerecht zu werden, wird das Resultat der Abstraktion, die leere Substanz, nachträglich und durchaus äusserlich gleichgestellt mit der Gesammtheit der Wirklichkeit, obgleich sie in Wahrheit das gerade Gegentheil, die Negation aller bestimmten Wirklichkeit ist. Dieser Grundwiderspruch zeigt sich also schon darin, dass die Substanz an sich das Bestimmungslose ist und doch wieder die beiden allgemeinsten Gattungsbegriffe der Wirklichkeit zu ihren Bestimmungen (Attributen) erhält; es zeigt sich dasselbe noch weiter und eklatanter im Verhältniss der unendlichen Substanz zu den endlichen modis oder den Einzeldingen der Erscheinungswelt. Einerseits nehmlich erklärt Spinoza, dass aus der unendlichen Natur der Substanz nur unendliche modi und aus diesen wieder nur Unendliches folge, also keine Einzelexistenzen; und diess ist sehr natürlich und ganz konsequent, denn die oberste logische Allgemeinheit (Substanz) mag sich spezifiziren, wie sie will, immer werden es doch nur wieder logische Allgemeinheiten (subordinirte und engere Gattungsbegriffe) sein, was aus dieser Spezifikation oder Modifikation folgt, nie aber konkrete Wirklichkeit, Einzeldasein. Daraus

würde aber eben folgen, dass das Oberste oder Gott nicht ein blosser logischer Allgemeinbegriff sein darf, wofern die Welt an ihm ihren zureichenden Erklärungsgrund haben soll. Allein statt diese einzig richtige Konsequenz zu ziehen, werden die modi finiti d. h. die Summe des endlichen Daseins einfach aus der Erfahrung aufgegriffen und an die Substanz angehängt durch den Machtspruch: „das Einzelne, das endlich ist und eine determinirte Existenz hat, kann zum Dasein und zum Wirken von Gott oder einem Attribut Gottes nur insofern bestimmt werden, als dieses mit einer endlichen Modifikation modifizirt ist und eine determinirte Existenz hat." Eben in diesem „insofern als" liegt die Achillesferse des Systems, hier wird plötzlich ein ganz unvermittelter Sprung gemacht, denn bis daher war ja alles Endlichsein und Determinirtsein von der Substanz auf's ängstlichste fern gehalten worden und jetzt wird es plötzlich einfach vorausgesetzt! Oder vielmehr: das Endliche wird, weil es nun einmal in der Erfahrung gegeben ist, an das Unendliche angehängt, in keiner Weise aber aus demselben erklärt; es bleibt durchaus ein Unbegriffenes. Zwar wird dieses irrationale Verhältniss wieder gedeckt durch die Wendung, dass Gott als das unendliche Sein die unendliche Macht oder Kraft sei, welche Unendliches auf unendliche Weise produzire. Damit wäre ja, scheint es, doch zwischen Unendlichem und Endlichem ein positives Verhältniss statuirt, das Kausalitätsverhältniss. Es gehört dahin die Unterscheidung zwischen natura naturans und naturata; erstere das unendliche Wesen als wirkende Ursache gedacht, und zwar wirkend mit derselben einwohnenden Nothwendigkeit, mit welcher es existirt, letzteres die gesammte Wirkung dieser unendlichen Ursache oder die Erscheinungswelt; die Unendlichkeit der Ursache würde sich dabei in der Wirkung insofern entfalten und doch zugleich erhalten, als unendlich vieles Endliche und in unendlichem Wechsel des Einzelnen gesetzt würde. Allein dann müsste doch wenigstens zwischen dem Sein Gottes in sich, in reiner Unendlichkeit, und seinem Sein in der zersplitterten Unendlichkeit des gesammten endlichen Daseins, oder zwischen seinem Sein für sich und seinem Wirken in der Welt unterschieden und ein reales

Fürsichsein des Endlichen im Unterschied vom unendlichen Wesen Gottes ansich, ein reales Werden des Endlichen im Unterschied von der ewigen Sichselbstgleichheit Gottes angenommen werden. Von all' dem findet aber bei Spinoza das Gegentheil statt. Gott ist vielmehr hier die Ursache der Dinge im selben Sinn, in welchem er die Ursache seiner selbst ist, d. h. die Existenz derselben ist schon im Begriffe Gottes eingeschlossen; die Dinge folgen aus der ewigen Natur Gottes mit derselben (logischen) Nothwendigkeit, mit welcher die Eigenschaften des Dreieckes, z. B. dass seine 3 Winkel = 2 Rechten sind, aus der Natur des Dreiecks folgen; sie folgen daher aus Gott auf schlechthin zeitlose, ewige Weise. Die göttliche Allmacht ist nach Spinoza nicht ein Wirken, welches Neues und Neues aus dem Nichtsein in's Sein setzen würde, sondern sie ist identisch mit Gottes Wesen und was aus diesem folgt, kann nicht erst zeitlich werden, sondern muss ewig schon dasein, weil es eben zu seinem ewigen Wesen gehört, ein Accidens an demselben bildet, dessen Sein vom Sein der Substanz unzertrennlich ist. Daher ganz konsequent gesagt wird: Mass, Zeit und Zahl sind nichts als modi unsers Denkens oder vielmehr Imaginirens d. h. unserer endlichen und unwahren Betrachtungsweise. Aus diesem Allem folgt deutlich, dass das Kausalitätsverhältniss zwischen Gott und Welt in Wahrheit auf ein blosses Substantialitätsverhältniss hinauskommt zwischen Wesen und nothwendiger Erscheinung, beziehungsweise auf das logische Verhältniss zwischen dem Allgemeinbegriff und den subsumirten besondern Begriffen, die aber ihrerseits gleichfalls nur logische Abstraktionen, nicht konkrete Wirklichkeiten sind. Es ist also das ganze System ein blosses Begriffsschema und das Erfolgen des Einen aus dem Andern, das Produzirt- oder Determinirtwerden des Einzelnen durch einander oder durch die Eine Substanz ist nur eine Umschreibung für die rein logischen Verhältnisse der Koordination und der Subsumtion der Begriffe neben und unter einander. Es begreift sich, dass in einem solchen System logischer Abstraktionen ein eigentliches Ich, ein Subjektsein im Unterschied vom bloss dinglichen Sein keinen Raum findet. Wenn Gott das Attribut des Denkens beigelegt wird, so ist's nur im selben

Sinn, wie ihm auch das Attribut der Ausdehnung zukommt: er ist res cogitans wie res extensa; es ist nur eine objektive Seinsweise, in welcher das Eine göttliche Wesen dem Betrachtenden erscheint, nicht aber ein Sichselbsterscheinen, Vonsichselbstwissen; natürlich! denn unter einem logischen Allgemeinbegriff kann unter Anderem auch das Denken subsumirt werden, nicht aber kann der Allgemeinbegriff selber denken, denkendes Subjekt, Selbstbewusstsein sein; es ist immer nur gedachtes Objekt, nie sichselberdenkendes Subjekt. So wird es sich auch mit dem intellectus infinitus verhalten, den Spinoza von Gott aussagt: er ist der logische Inbegriff der denkenden Einzelwesen oder der einzelnen Denkakte, nicht aber ein denkendes Ich. Und wenn zu einem solchen ein Anlauf genommen zu sein scheint in der Lehre von der idea ideae in Gott und vom amor intellectualis, mit welchem Gott sich selbst liebe: so erinnere man sich, dass diese Bestimmungen, um eigentlich verstanden zu werden, eine wirkliche Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung, also Verstand und Willen nach der Weise des unsrigen, in Gott voraussetzen würden, was Spinoza doch auf's entschiedenste verwirft und der Konsequenz nach verwerfen muss. Es wird also dabei an nichts anderes zu denken sein, als dass das unendliche Denken in allen einzelnen Denk- und Wollensakten der endlichen Wesen in seiner schlechthin einfachen Identität mit sich selbst bleibe; aber eben diese einfache, unterschiedslose Identität mit sich hebt das wahre Wesen des Denkens, des Geistes überhaupt auf und setzt es herab auf gleiche Linie mit der quantitativen Ausdehnung: es ist bloss quantitative Unendlichkeit, eine Fläche ohne Vertiefung, ein qualitativ uubestimmtes Sein*). Ebenso fehlt aber auch der Begriff der menschlichen Persönlichkeit, die ja nur auf Grund des Fürsichseins möglich ist; der menschliche Geist ist hier nur eine Reihe endlicher cogitationes und volitiones, die unter einander durch nothwendigen Kausalnexus verknüpft sind; es fehlt die Ineinsbildung von Endlichem und Unendlichem, auf welcher die menschliche Persönlichkeit, die Freiheit beruht. Damit

*) Man vergl. dazu Baur, Trinitätslehre III, p. 538.

hängt zusammen, dass auch die sittlichen Begriffe des Guten und Bösen abgeschwächt werden; sie sind nicht die sittliche That der Selbstbestimmung für oder wider einen absoluten Zweck, sondern das Gute besteht in der Erhaltung des Seins (Eudämonismus) und das Böse im Mangel an Realität. Im unendlichen Sein der Substanz heben sich auch diese sittlichen wie alle Unterschiede des bestimmten Daseins auf: sie ist der Abgrund, der die ganze Weltwirklichkeit verschlingt; ein vollendeter Akosmismus.

Den historischen Gegensatz zu Spinoza hat nun zwar Leibnitz gebildet mit seiner dem Atomismus verwandten Monadenlehre; aber da er die Ordnung der Monaden nicht durch diese selbst begründet sein lässt, sondern auf die Ursächlichkeit eines dieser Vielheit vorausgesetzten persönlichen Gottes zurückführt, so kann er nicht als das reine Gegentheil zu Spinoza betrachtet werden und wird seine Stelle nicht hier, sondern erst weiter unten bei Darstellung des theistischen Gottesbegriffs finden müssen. Als das reine Gegentheil zu Spinoza's akosmistischem Pantheismus haben wir vielmehr den atheistischen Pankosmismus zu betrachten, wie wir ihn schon im Atomismus der Griechen fanden und wie er in der Neuzeit in den verschiedenen Formen des (mechanischen oder dynamischen) Materialismus einerseits, in dem Fichte'schen Idealismus mit seiner moralischen Weltordnung andererseits auftritt. Das Gemeinschaftliche dieser Systeme aller ist, dass sie das Wirkliche in eine ursprüngliche Vielheit setzen und die Einheit als das erst aus der Vielheit gewordene Resultat ansehen. Da nun aber doch erklärt werden soll, nicht nur wie aus einer ursprünglichen Vielheit gegen einander gleichgültiger Realitäten überhaupt eine Einheit entspringen könne, sondern auch wie eine solche auf blossem Zufall beruhende Einheit und Ordnung sich selbst stetig erhalte, so muss doch neben der realen Vielheit auch eine formale Allgemeinheit als das begründende prius der resultirenden Einheitlichkeit ursprünglich schon dasein: diess ist das ordnende Gesetz, sei es Natur- oder Sittengesetz, die thätige, sich selbst realisirende Ordnung („ordo ordinans" Fichte). Das Widersinnige dieser Theorie liegt für jeden nüchtern Denkenden auf der Hand.

Eine Ordnung ist nicht abtrennbar vom Geordneten, kann also unmöglich die präexistirende Macht sein, von welcher das zu ordnende Einzelne in seinem Sein und Sosein abhängig wäre. Ein Gesetz ist nun einmal nichts, das über und ausser dem Wirklichen in der Luft schwebte; es existirt vielmehr nur theils als Gedanke eines denkenden und wollenden Geistes, theils als gedachte und gesetzte Bestimmtheit der (geschaffenen) wirklichen Einzelwesen; dass aber nichtgeschaffene, ihrem Sein und Sosein nach schlechthin souveräne Einzelwesen dazu kommen sollten, einem allgemeinen Gesetz zu folgen, ist durchaus undenkbar. Und die Schwierigkeit vermehrt sich dadurch, dass die Wirklichkeit nicht von einem einzigen Gesetz, etwa dem der Schwere, beherrscht wird, sondern von deren vielen ursprünglich verschiedenen, deren höhere aus den niedern nicht abzuleiten sind und doch in der zeitlichen Erscheinung nach denselben erst heraustraten (z. B. das organische Lebensgesetz trat erst im Verlauf des zeitlichen Daseins der Erde in's Dasein und in Wirksamkeit, nachdem ihm vorher der Boden zubereitet war). Wie erklärt sich diess, wenn die Gesetze ursprüngliche Eigenschaften der ewigen Atome sind? sollten sie dann nicht auch ewig in Wirksamkeit gewesen sein? Diese Schwierigkeiten lösen sich nur, wenn man statt eines abstrakten Gesetzes einen wirklichen schöpfrischen Willen der Weltordnung als begründende Ursache voraussetzt*). Am umfasslichsten ist vollends eine moralische Weltordnung ohne einen moralischen Gesetzgeber und Lenker; denn eine abstrakte Macht, welche blindwirkend ohne persönlichen Affekt des Guten doch genau so wirken würde, als ob sie mit bewusstem Willen das Gesetz des Guten verwirklichte, ein blinder Mechanismus, dessen Triebfeder doch das Sittengesetz wäre: das ist wahrhaftig nichts als die aberwitzige Ausgeburt einer krankhaften Grübelei! Das Sittengesetz hat seinen Ort inallweg nur in einem persönlichen Willen; ist also, wie Fichte will, das Sittengesetz zugleich das Weltgesetz, so kann dieses seinen Ort nur haben im persönlichen Willen eines Weltschöpfers und Weltregenten.

---

*) Man vergl. dazu die Ausführung oben beim kosmologischen und teleolog. Beweis für's Dasein Gottes.

Aus diesen entgegengesetzten Formen philosophischer Weltanschauung, dem akosmistischen Pantheismus und atheistischen Pankosmismus, ergibt sich das Resultat, dass es gleich sehr einseitig ist, eine Einheit zu setzen ohne Vielheit oder eine Vielheit ohne Einheit. Beide werden sonach zusammensein müssen; aber diess nun nicht wieder in der Art wie beim hylozoistischen Pantheismus, von dem die Philosophie, wie wir sahen, ausgieng, nicht wieder als unmittelbares unterschiedsloses Einssein von ἓν und παν, sondern in einer solchen Verbindung beider, welche Beziehung und Unterschied zugleich in sich schliesst. Unter den mehrfachen hier wieder möglichen Formen ist die einfachste und nächstliegende, darum aber nicht auch vollkommenste die, welche Einheit und Vielheit als entgegengesetzte Pole ansieht, welche nie in einander übergehen, nie sich mit einander vermischen, aber auch nie ohne einander sein können; nicht darin besteht hiernach die Wahrheit, dass das eine Glied des Gegensatzes negirt werde, sondern dass beide Glieder eben nur zusammen, aber als schlechthin entgegengesetzte gedacht werden können. Es gehört hieher aus der alten Philosophie der platonische Gottesbegriff, aus der neueren der Schelling'sche und der Schleiermacher'sche.

Wie die platonischen Ideen überhaupt, so ist bei Plato die Gottheit als höchste Idee das hypostasirte Allgemeine, welches dem Vielen der Welt in schlechthiniger Transscendenz gegenübersteht, zugleich aber doch auch der Grund alles wirklich Seienden in der Welt ist. „Wie die Sonne Ursache ist des Gesichts und des Gesehenen, so ist auch die höchste Idee oder die Idee des Guten von solcher Kraft, dass sie nicht nur für die Seele Ursache der Wissenschaft wird, sondern auch Allem, was Gegenstand des Wissens werden kann, Wahrheit und Wesen gewährt; und wie die Sonne nicht selbst das Gesicht und das Gesehene ist, sondern über diesen steht, so ist auch das an sich Gute nicht das Wissen und nicht das Sein, sondern ist über beiden und beide sind nur gutartig"*). Die höchste Idee oder die Gottheit ist ihm also der letzte Grund des Erkennens und des Seins, des Subjekts und des Objekts, steht aber selbst über diesem Gegensatz und darin eben besteht ihr Wesen, der selbst gegensatz-

*) De Republ. VI, 19.

lose Grund dieses höchsten Gegensatzes und damit der Gegensätzlichkeit überhaupt zu sein. Bei Plato bekommt nun allerdings die gegensatzlose Einheit durch die Identifikation mit dem Ansichguten eine konkrete Bestimmtheit, die sie von ihren modernen Nachbildern ebensoweit entfernt als sie dem Theismus sich nähert; ob diess aber und wie weit diess dem übrigen System konsequent sei, diese Frage ist der Geschichte der Philosophie zu überlassen. Jedenfalls im spätern Platonismus ist die Richtung zur abstraktesten Transscendenz und Bestimmungslosigkeit immer mehr herrschend geworden, bis zu jener neuplatonischen „Ueberwesentlichkeit" (ὑπερουσιον), welche nur via negationis d. h. durch Abstraktion von allen endlichen Bestimmungen zu erreichen ist.

Aus der neuern Philosophie gehört hieher die Schelling'sche „Indifferenz von Subjekt und Objekt, Ideal und Real", welche durch ihr Auseinandergehen in die Differenz zur Weltwirklichkeit wird. Besonders aber hat Schleiermacher diesen Gottesbegriff mit scharfer Dialektik ausgebildet. Die Darstellung in seiner „Dialektik", auf welche auch die Dogmatik zurückzuführen ist, ist folgende: In allem unserm Wissen ist intellektuelle und organische Thätigkeit zugleich, jene auf die Einheit unserer Vernunft gehend (Denken), diese auf die Getheiltheit unserer sinnlichen Natur (Empfinden). Diesem Gegensatz in uns entspricht im Sein der Gegensatz des Idealen und Realen, dieser zwei parallel laufenden modi des Seins; und zwar muss dieser Gegensatz im Sein ein höchster, ursprünglicher sein, weil er diess auch im Wissen ist, denn auch hier sind die beiden Elemente, die Vernunftthätigkeit und das Organische (Sinnliche), immer zumal und von einander unabhängig gesetzt. Würde die Vernunftthätigkeit von der organischen abstammen, so wären wir nur Durchgangspunkte für das Spiel des gespaltenen Daseins (Materialismus); und würde umgekehrt die organische Thätigkeit (das sinnliche Element unsers Erkennens) von der Vernunftthätigkeit abstammen, so würden wir die organischen Eindrücke selbst machen und hätten keine Ursache, ein Sein ausser uns anzunehmen, das sie mithervorbrächte (Idealismus). Die höchste Einheit, auf welche das Wissen sich zurückbezieht, ist hiernach die Idee des Seins an sich unter zwei entgegengesetzten

und sich auf einander beziehenden Arten, Formen, modis: dem idealen und realen. Diese transscendentale Einheit können wir nun aber weder denken, noch wahrnehmen, noch anschauen; denn im erstern würde das ideale, im zweiten das reale überwiegen und das Anschauen wäre zwar in der Mitte zwischen beiden, kommt aber dafür nie als wirkliches vollendetes, sondern immer nur als werdendes in der Oscillation zwischen den beiden andern vor; in keinem von diesen drei Fällen wäre also die wirkliche und reine Einheit des Idealen und Realen in unserm Erkennen gesetzt, somit können wir dieselbe nicht wissen im eigentlichen Sinn, sondern bloss sie voraussetzen als die Bedingung der Realität unsers Wissens oder glauben d. h. annehmen als letzten Möglichkeitsgrund alles Wissens. Jedes Bild davon für die Wahrnehmung wäre poetisch, jeder Begriff davon für das Denken könnte nur negativ Rhetorisches enthalten (cf. die via negationis des Neuplatonismus). So haben alle religiösen Ausdrücke für das ursprüngliche höchste Sein und sein Verhältniss zum abgeleiteten Endlichen nur den Werth poetischer Versinnbildlichung; aber auch das dialektische Verfahren der Philosophie kann nie weiter gelangen als bis zum Grenzbegriff des höchsten Seins als einer nicht selbst zu wissenden Voraussetzung alles Wissens; alle Versuche, dieses selbst auch noch als begrifflichen Gegenstand darzustellen und das Endliche aus ihm abzuleiten, führen nothwendig in's Mystische hinüber und sind auch für die philosophische Thätigkeit insofern ganz entbehrlich, weil in dieser an und für sich schon die Gewissheit jenes ursprünglichen Seins gegeben ist. Diess wird im Einzelnen nachgewiesen. Die höchsten Einheiten für die Philosophie wären: höchste Kraft und höchstes Subjekt (jene von Seiten der Begriffe, dieses von Seiten der Urtheile aus das Höchste und Letzte). Wäre nun Gott höchste Kraft, so wäre er immer noch Etwas, das mit allem unter ihm Liegenden, mit den Erscheinungen, noch in einer Reihe läge, denselben koordinirt wäre (sofern jede Erscheinung einer Kraft selbst wieder Kraft ist); er könnte dann also nicht der Urgrund sein, sondern würde seinerseits noch eines solchen bedürfen. Auch würde der höchsten Kraft als dem Letzten auf Seiten der intellektuellen Vernunftthätigkeit

(höchster Begriff) die chaotische Materie als Letztes auf Seiten der organischen Getheiltheit (äusserste Mannigfaltigkeit) gegenüberstehen. Beide Vorstellungen, Gott und Materie, auf diese Weise entstanden, könnten keinen Anspruch machen auf objektive Wirklichkeit, sondern bloss auf subjektive Gültigkeit als regulative Prinzipien: Gott als Repräsentant der Totalität unserer intellektuellen Funktionen, abstrahirt von Allem, was durch die organische Funktion entsteht (d. h. als Repräsentant der Vernunfteinheit in unserem Wissen); die Materie als Repräsentant unserer organischen Funktionen, abstrahirt von Allem, was durch die intellektuelle Funktion entsteht (d. h. als Repräsentant der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Empfindung in unserm Wissen). Dass Gott und Materie in dieser Gegenüberstellung nicht als konstitutive Prinzipien der Welterklärung dienen könnten, weist Schleiermacher folgenderweise nach:*) Entweder a) würde Gott die vorgefundene Materie bilden; dann kommt zwar durch ihn Einheit und Ordnung in die unbestimmte Mannigfaltigkeit, aber in ihm selbst ist dann nicht die absolute Einheit des Seins, weil ja dieses durch die Materie mitbedingt wäre. Oder b) würde Gott sich nur betrachtend verhalten zu der Materie, die sich selbst zur Welt bildete; dann wäre in der Materie von vorne herein schon mehr als nur unbestimmte Mannigfaltigkeit, schon das ganze System des Seins realiter gesetzt und in Gott nur das ideale — ein vollständiger Dualismus! Oder c) wenn Gott die Welt schaffte aus Nichts, dann würde zwar die Vorstellung einer von Gott unabhängigen Materie vermieden, aber damit zugleich die Erscheinung im Unterschied von Gott zum blossen Schein gemacht; Gott wäre dann die höchste Einheit der Kraft, deren Totalerscheinung oder Offenbarung die Welt wäre; denn die Kraft hat ihre Wirklichkeit nur in der Wirkung oder Erscheinung; Gott wäre also dann nicht mehr der Welt transscendent, sondern fiele pantheistisch mit ihr zusammen (es liefe diese Anschauungsweise direkt auf Spinozismus hinaus). Wenn endlich d) die Welt sich selbst direkt aus dem Chaos bildete, so würde umgekehrt die Kraft als das der Erscheinung Uebergeordnete zum blossen

*) s. Dialektik §§ 180 ff.

Schein gemacht und es würde nichts als reine Materie existiren. — Ist hiemit die Inadäquatheit der Vorstellung von Gott als höchster Kraft nachgewiesen, so ist doch auch die des höchsten Subjekts nicht adäquater; sie würde Gott unter den Gegensatz des Bewussten (Vorsehung) und Bewusstlosen (Schicksal) stellen und damit den Gegensatz von Bewusstsein und Gegenstand, Idealem und Realem in Gott hineintragen. Aber freilich — und damit entfernt sich Schleiermacher doch von Schelling nicht unwesentlich — auch nicht objektive Indifferenz von Bewusstsein und Bewusstlosigkeit kann die Gottheit sein; auch diess, Identität des Idealen und Realen, kann nur als Schema gelten, das, sobald es lebendig gefasst werden sollte, sofort in das Gebiet des Gegensatzes hineinfiele, z. B. als natura naturans, die ja doch immer die nat. naturata sich gegenüber hat. Es folgt also daraus immer wieder, dass jeder dialektische Begriff für die Gottesidee ebenso inadäquat ist, wie jedes religiöse Bild. Gott ist uns aber überhaupt gar nicht anders gegeben denn als mitkonstituirender Bestandtheil unsers Selbstbewusstseins, nehmlich in unsern Ideen, welche die Wahrheit unsers theoretischen Bewusstseins sind, und in unserm Gewissen, welches die Wahrheit unsers praktischen Bewusstseins oder Wollens bildet, und in unserm Gefühl als der höhern Einheit beider. In all' diesen Formen aber bildet er zwar die beharrliche Einheit unsers Wesens, erfüllt aber nie für sich allein einen Bewusstseinsmoment, sondern immer nur zusammen mit einem organischen (aus der sinnlichen Empfindung stammenden) Coefficienten. Es ist uns sonach nie das Sein Gottes an sich gegeben, auch nicht unter der Form der Ideen und des Gewissens; denn wenn gleich Gott in unsern Ideen und unserm Gewissen gesetzt ist, so sind darum doch keineswegs in ihm Ideen oder Gewissen zu setzen; diess würde ja in Gott einen Gegensatz von Bewusstsein und Gegenstand einerseits, von Wollen und Können oder Sollen andererseits setzen*). Vielmehr ist uns das Sein Gottes immer nur mit dem Sein der Welt in unserm Bewusstsein gegeben, Gottesbewusstsein und Weltbewusstsein bilden geradezu die beiden gleichwesentlichen

*) s. Dialektik §§ 216 ff.

Faktoren unseres Selbstbewusstseins. Aus dieser Art des Zusammenseins beider Ideen in uns folgt nun für Schleiermacher der metaphysische Satz: „zwischen Gott und Welt ist weder Gegensatz noch Identität, sondern blosses Zusammensein zu statuiren"; er bildet daraus zwei Grundsätze als canones für alle philosophischen oder religiösen Aussagen über Gott und Welt: 1) Keine Trennung von Gott und Welt! Welt ohne Gott käme auf Fatum und Materie als Grund des Seins hinaus; Gott ohne Welt machte die Welt zufällig und Gott zum Prinzip des Nichtseins; Schöpfung als freie Handlung stellt Gott unter den Gegensatz des Nothwendigen und Freien; Emanation aber oder Abfall des Endlichen von Gott lässt Gott durch sein Nichtsein bedingt werden und gibt damit dem Bösen eine gottgleiche Realität. 2) Keine Identifizirung von Gott und Welt; dadurch würde man auf Formeln wie natura naturans kommen und würde die ursprüngliche, allen Gegensätzen vorausgesetzte Einheit zu einer aus dem Zusammenfassen der Gegensätze erst resultirenden Einheit verwandeln, also das Transscendente, das einen wesentlichen Faktor unsers Bewusstseins bildet, in die Gegensätzlichkeit hereinziehen — gegen seinen Begriff! Das Zusammensein von Gott und Welt darf also nicht als Identität, sondern nur als Correlation gefasst werden; sie verhalten sich wie Einheit zu Vielheit, Raum- und Zeitlosigkeit zu Raum- und Zeiterfüllung, reale Negation aller Gegensätze zur Totalität aller Gegensätze. So gefasst sind beide gleich wesentliche regulative Prinzipien für unser Erkennen; die Weltidee als unendliche Vielheit, bildet das nur in unendlicher Annäherung anzustrebende Ziel und somit das Motiv des Fortschritts unserer Erkenntniss; die Gottesidee, als transscendentale Einheit von Denken und Sein, bildet den Möglichkeitsgrund unserer Erkenntniss überhaupt, also den festen Ausgangspunkt, und dient zugleich durch die Beziehung alles Mannigfaltigen auf diese Einheit dazu, dem in's Unendliche sich ausbreitenden Wissensmaterial die Form der Einheit, Systematik zu geben. — Man sieht deutlich, die Schleiermacher'sche Fassung des Gottesbegriffs lautet zwar dem Wort nach ganz wie die Schelling'sche, entfernt sich aber von dieser dadurch, dass, was dort rein objektiv-meta-

physischer Ausdruck für ein absolutes Sein ist, hier in Kant'scher Weise subjektiv gewendet, als Ausdruck für ein regulatives Erkenntnissprinzip aufgefasst und verwerthet wird. Gewiss ist dabei Schleiermacher's Meinung nicht die, als ob der Gottesidee bloss subjektive Wahrheit zukäme, welcher im Sein nichts entspräche; — ein solcher Idealist war Schleiermacher doch wohl nicht; sondern wir sehen darin nur die Scheu des Dialektikers vor jedweden objektiven Bestimmungen, durch welche die zunächst nur subjektiv im Selbstbewusstsein gegebene Idee des Unendlichen verendlicht würde. So sehr wir diese Bedenklichkeit ehren mögen, so lässt sich doch nicht verkennen, dass sie zu weit getrieben ist und zu einseitigen Konsequenzen geführt hat. Bei dieser Fernhaltung aller objektiven Bestimmungen von Gottesbegriff lässt sich das Verhältniss von Gott und Welt durchaus nicht als ein reales denken. Wenn Schleiermacher gleichwohl in der Dogmatik Gott zur Welt in einem Kausalitätsverhältniss stehen lässt, so kann das vom Standpunkt der Dialektik aus nur als Inkonsequenz oder doch als uneigentliche Bezeichnung verstanden werden; denn eine solche Kausalität wäre entweder als höchste Kraft oder als höchstes Subjekt mit Verstand und Willen zu denken, beides aber wird nach dem Obigen ausdrücklich als inadäquat zurückgewiesen. Was dem nur uneigentlich sogenannten Kausalitätsverhältniss der Dogmatik als die eigentliche Wahrheit zu Grunde liegt, ist nach der Dialektik nichts anderes als die logische Relation des Vielen auf das Eine, des Besondern und Endlichen auf das Allgemeine und Unendliche; die Nöthigung unsers Denkens, diese beiden Glieder auf einander zu beziehen, die Unmöglichkeit, von einem von beiden zu abstrahiren, diess und nichts anders ist hier das Verhältniss von Gott und Welt. Ein solches Verhältniss blosser negativer Beziehung genügt nun aber nicht nur dem religiösen Bedürfniss in keiner Weise, sondern auch vor dem Denken vermag es nicht Stand zu halten. Es enthält nehmlich einen Widerspruch in sich selbst, der sich einfach so bezeichnen lässt: das Unendliche als die schlechthin unterschiedslose Allgemeinheit hat das unterschiedene, gegensätzliche Sein der Welt ausser sich als sein Gegentheil und wird von diesem beschränkt, ist also nicht wahre

Allgemeinheit; während in diesen Systemen durch die einseitige Transscendenz das Unendliche vor jeder Verendlichung bewahrt werden sollte, führt diese gerade zur Verendlichung, indem sie dem Unendlichen die Unterschiede gegenüberstellt als ausschliessenden Gegensatz *). Soll also der Gegensatz zwischen Einheit und Vielheit gelöst werden, so dürfen beide Glieder sich nicht rein ausschliessend zu einander verhalten, sondern in jedem von beiden muss zugleich auch das andere mitgesetzt sein. Dieser Gedanke ist durch Hegel zur Geltung gekommen, aber noch nicht vollkommen durchgeführt worden; mit Recht setzt er in die Einheit schon die Unterschiede als Moment an ihr; aber er setzt nicht auch der unterschiedenen Einheit eine einheitliche Vielheit als das andere selbständige Glied gegenüber, sondern verkürzt die Vielheit (das endliche Sein) dadurch, dass er sie nur in das Unendliche hereinzieht als den unselbständigen Durchgangspunkt, durch welchen die vorausgesetzte leere Einheit zur erfüllten und umfassenden Einheit oder konkreten Allgemeinheit werden soll.

Hegel hat den Grundfehler der Schelling'schen Indifferenz darin gesehen, dass sie alle Unterschiede und Bestimmtheiten von sich ausschliesse, eben damit aber auch den Uebergang zur Bestimmtheit, zur wirklichen Welt des Daseins unmöglich mache. Nicht darin liegt ihm die Wahrheit, dass Einheit und Unterschied als ausschliessende Gegensätze einander gegenüberstehen, sondern es muss die Einheit den Unterschied in sich selbst aufnehmen und in sich selbst setzen. Eine solche Einheit kann aber nicht mehr als das einfache Allgemeine, als bestimmungsloses unendliches Sein, kurz als Substanz gefasst werden, sondern es wird Subjekt sein müssen. Daher der entscheidende Satz Hegel's, den er in der „Phänomenologie" als Programm seiner Philosophie aufstellt, besonders im Gegensatz zur Schelling'schen, so lautet: „die Substanz muss Subjekt werden". Damit stellt sich Hegel ebensosehr über den subjektiven Idealismus Fichte's, welcher über dem Gegensatz des Ich und Nichtich die reale Einheit des Absoluten verloren und ihr eine bloss formale

*) Man vergl. dazu Weissenborn: „Vorlesungen über Schleiermacher's Dial. und Dogm." II, p. 362 ff.

Einheit in dem Gesetz der moralischen Weltordnung substituirt hatte; wie er zugleich über die Schelling'sche Identitätsphilosophie hinausgeht, welche jenen Gegensatz bis zur unterschieds- und bestimmungslosen Indifferenz verschmolzen und damit ein Absolutes statuirt hatte, das nicht wahrhaft über dem Gegensatz stand, sondern bloss neutrales Dritte zu beiden Gliedern war, eigentlich aber niederer stand, als jedes von beiden, jedenfalls niederer als der Geist. Hegel sieht einerseits im Gegensatz zu Fichte die Einheit als das Primitive an, welches den Unterschied erst setze; andererseits im Gegensatz zu Schelling setzt er nicht eine unterschiedslose Einheit voraus, sondern eine solche, die den Unterschied als Moment ihres eigenen Wesens an sich hat. Ebendamit ist dann auch dieses Absolute nicht mehr ein gegen den Geist ebenso wie gegen die Natur gleichgültiges Dritte, sondern es kann nur der Geist selber sein, denn er allein ist die lebendige Einheit, welche den Unterschied ebenso setzt, als immer wieder in sich aufhebt. In all' dem müssen wir Hegel ganz beistimmen; die Einheit muss als Prinzip vorausgesetzt werden, wenn die Vielheit nicht bloss als chaotische Mannigfaltigkeit, sondern als geordnete Vielheit, als „κοσμος", begriffen werden soll. Und damit jene Einheit Prinzip der Welt sein könne, muss sie nicht einfache leere Allgemeinheit sein, sondern in sich bestimmte und unterschiedene, und zwar durch sich selbst bestimmte und unterschiedene Einheit d. h. Geist. Gott als Geist setzt nothwendig Unterschiede in sich, als ideale; und darum kann er auch eine reale Vielheit ausser sich setzen, um in diese Vielheit dann auch die Einheit hineinzusetzen und damit sich selbst in der Welt ein abbildliches Sein zu geben. Diese Konsequenzen liegen in den Hegel'schen Prämissen ganz unzweifelhaft angelegt. Dass sie nicht wirklich auch in dieser Weise gezogen wurden, sondern diese Philosophie sogar ganz entgegengesetzte Bahnen einschlug, diess rührt daher, weil Hegel die Unterschiede, welche der absolute Geist setzt, nur in der Welt, ihrem räumlich-zeitlich getheilten Sein, fand und daher die vorausgesetzte Einheit nur durch die Welt hindurch sich bethätigen und verwirklichen lassen konnte; indem hiedurch die Welt mit ihrem räumlich-zeitlich getheilten Sein das Mittel wird für die

Selbstverwirklichung der göttlichen Einheit, ist diese letztre gerade nicht das Prinzip, das prius der Welt, sondern nur deren Resultat. Zwar wenn Hegel Ausdrücke braucht, wie den: der absolute Geist setzt die Natur sichselbst voraus, um aus ihr zu sich zurückzukehren; er entlässt die Natur frei aus sich, er entschliesst sich zur Schöpfung der Welt: so sollte man meinen, in all' dem sei das Werden der Welt als die freie Willensthat eines selbstbewussten Geistes dargestellt, welcher sonach als in sich fertiges, aktuelles Prinzip der Welt vorauszusetzen wäre; ebenso, wenn er von der Logik, die ja bei ihm nicht bloss formale Denklehre, sondern Metaphysik ist, sagt: sie sei die Darstellung des reinen Geistes oder Gottes an sich, wie er vor Erschaffung der Welt und eines endlichen Geistes ist: so scheint darin zu liegen, dass für Hegel dem absoluten Geist abgesehen von der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit der Welt eine Existenz für sich zukomme, die wir uns dann nicht anders denn als die eines persönlichen selbstbewussten Geistes zu denken vermöchten. Aber freilich derartigen Auffassungen steht durchaus der Umstand entgegen, dass bei Hegel der absolute Geist doch wieder das Letzte in der ganzen Weltentwickelung ist, dass er sich erst herausentwickeln muss aus dem objektiven und subjektiven Geist, wie dieser selbst sich herausbildet aus dem Naturleben. Die ganze Weltentwickelung besteht darin, dass der Geist in Wirklichkeit das werde, was er an sich, seinem Begriff nach, ist: das absolute, sich in seinem Gegenstand mit sich selbst identisch wissende Denken. Diess ist er aber nur in der philosophischen Erkenntnissthätigkeit, welche sonach nicht nur die Spitze und Blüthe aller Weltentwickelung, sondern die Verwirklichung der Existenz Gottes selbst ist. Da nun hiernach der absolute Geist seine Wirklichkeit nur hat in der verwirklichten absoluten Philosophie, diese aber doch offenbar nicht das Prinzip, die schöpfrische Ursache der Welt sein kann, so folgt, dass der absolute Geist nicht Prinzip, sondern nur Resultat der Weltentwickelung ist. Was ist dann aber das Absolute als Vorausgesetztes oder als Prinzip? Nicht Geist, sondern nur reines Sein, mit welchem die Logik beginnt, um daraus durch die sogenannte innere Dialektik des Begriffs die ganze Weltwirklichkeit herauszu-

entwickeln. So sinkt also das Hegel'sche System doch in der Ausführung wieder auf den Standpunkt der Substanz Spinoza's zurück, über welchen es der Intention nach sich erhoben hatte; allerdings mit dem Unterschied, dass bei Spinoza das Sein die in sich ruhende, festliegende Substanz ist, auf deren Oberfläche nur die Mannigfaltigkeit des Wirklichen spielt, wie das Wellengekräusel über der ruhenden Meerestiefe; bei Hegel hingegen wird das Prinzip selbst, das Sein, wieder aufgehoben und mit seinem Gegentheil, dem Nichts, vermittelt durchs „Werden"; und freilich geschieht damit diesem reinen Sein nur sein Recht, denn es hätte von Anfang nicht sollen Prinzip sein, weil das Sein nicht selbst subsistiren, sondern nur dem Seienden als Prädikat zukommen kann. Es ist auch ein blosser Schein, wenn die Logik aus dem reinen Sein = Nichts durch die immanente Dialektik die ganze Welt herausspinnen will; in Wahrheit kommt das Wirkliche nicht aus jenem Anfang heraus, sondern wird nur durch Reflexion auf die Erfahrung allmählich, in stufenmässigem Fortschritt von allgemeineren zu immer bestimmteren Daseinsformen, in die an sich leeren Schemata der Abstraktion hineingetragen; erklärt wird damit die Wirklichkeit sowenig als bei Spinoza, sondern sie wird nur aus der Erfahrung aufgegriffen und in irgend ein fertiges Begriffsschema eingeschoben; eine Erscheinung erkennen heisst nur soviel als ihrem Begriff die bestimmte Stelle im System der Abstraktionen anweisen; von einem zureichenden Grund der Möglichkeit ist dabei sowenig die Rede, als von einer Zweck- oder Endursache. — Es fehlt in diesem System nicht nur an einem principium a quo, als zureichendem Grund der Weltwirklichkeit, sondern auch (und in Folge von jenem) an einem principium ad quod, einem absoluten Zweck und Endziel der Welt. Die Negativität, welche die treibende Kraft des dialektischen Fortschritts ist, lässt es nie zu einem wirklichen Ziele kommen; jede Gestalt des Daseins wird in der Wirklichkeit immer wieder aufgehoben, um höchstens als Moment des Begriffs aufbewahrt zu bleiben; über die Trümmer des endlichen Daseins hinweg schreitet der unendliche Geist, „die Weltgeschichte ist die Schädelstätte des absoluten Geistes", „die furchtbar tragische Schlachtbank, auf welcher alles individuelle Leben und Glück geopfert

wird, damit die Entwickelung der allgemeinen Idee der Menschheit von Statten gehe". Und wozu diese tragische Vernichtung alles Einzelnen zu Gunsten des Allgemeinen? hat etwa dieses Allgemeine selbst etwas davon? es existirt ja nur in den Menschengeistern und auch in diesen nicht durchweg, sondern nur in den wenigen Philosophen, die sich selbst in der Identität mit dem Absoluten wissen; soll denn nun die ganze Weltgeschichte mit allem Aufwand von Leiden und Thun der Einzelnen keinen andern Sinn und Zweck haben, als dass die Philosophen darin nachträglich den Taktschritt der Idee durch Thesis, Antithesis und Synthesis hindurch bewundern können? — Viel Lärm um Nichts, wahrhaftig! „Was ein Gut sein soll, sagt dagegen Lotze*) treffend, hat den einzigen und nothwendigen Ort seines Daseins im lebendigen Gefühl irgend eines geistigen Wesens; Alles, was ausser oder hinter den Geistern liegt, wie Thatbestand, Ding, Ereigniss, Verhältniss und dergleichen, gehört nur zum Reich der Sachlichkeit, das Güter vorbereitet, nie aber selbst ein Gut ist. Nach Hegel soll aber von all' der reichen Welt des Strebens und Leidens nur die eine geringere Hälfte gelten, das Entfalten von Thatsachen zu neuen Thatsachen, von Formen zu neuen Formen, nicht aber die beständige Wiederverinnerlichung dieses Aeussern zu dem, was in der Welt allein Werth und Wahrheit hat, zur Seligkeit und Verzweiflung, Bewunderung und Abscheu, Liebe und Hass, zu all' dem namenlosen Hangen und Bangen, in welchem das Leben verläuft, das allein Leben zu heissen verdient. Hier soll ein Sinn darin gefunden werden, dass Erscheinungen nur geschehen, auch wenn sie nicht gesehen werden, Symbole nur stattfinden, auch wenn von Niemand verstanden, Ideen nur ausgedrückt, auch wenn der Ausdruck auf Niemand Eindruck macht!" — Man erwäge aber auch noch das Weitere: Wenn Gott nur zu seiner Wirklichkeit kommt in der Geschichte der Menschheit und natürlich nur der diesseitig-irdischen (denn von einer andern kann auf diesem Standpunkt selbstverständlich keine Rede sein): so hat das aktuelle Sein Gottes sowohl einen Anfang gehabt, — denn es gab auf dieser Erde nicht immer Menschen —,

*) Im Mikrokosmus III, p. 21.

als es auch wieder ein Ende haben wird, — denn nach naturwissenschaftlicher wie nach philosophischer Annahme steht unserm Planeten einmal sein Ende bevor. Was soll denn nun das für ein Gott sein, der Anfang und Ende hat? Diese Schwierigkeit, die den Gottesbegriff des absoluten Prozesses drückt, ist auch von Strauss*) wohl bemerkt worden, aber wie sucht er ihr zu begegnen? Es könne insofern doch nicht gesagt werden, dass der Hegel'sche Gott sich erst im Menschen zum Selbstbewusstsein hinaufarbeite (in einer bestimmten Zeit des endlichen Werdens), als sich ja derselbe immer schon dazu hinaufgearbeitet habe, man möge einen Zeitpunkt fixiren, welchen man wolle. Da nun Strauss (cf. I, pag. 673 Anmerk.) die späte Entstehung endlicher Geister auf unserm Planeten zugibt, so kann sich diese eben angeführte Behauptung offenbar nur beziehen auf das Dasein endlicher Geister in andern Weltkörpern; es wäre sonach die Meinung die: Der absolute Geist habe vor dem Dasein tellurischer Geistwesen sein Selbstbewusstsein und seine aktuelle Wirklichkeit in den Geistwesen anderer Weltkörper gehabt und werde ebenso auch einst nach dem Untergang der tellurischen Menschheit sein Dasein auf andern Sternen fortsetzen. Allein wo bleibt denn dabei die Kontinuität des Bewusstseins zwischen den verschiedenen Inkarnationen des Weltgeists auf den einzelnen Sternen? Es mag wohl sehr tief und poetisch zugleich klingen, wenn Strauss unsere Bedenken damit niederschlagen will, dass „das Absolute im Spiegel aller entstehenden und wieder vergehenden endlichen Geister sichselbst ewig anschaue" und dass die „Weltentwickelung eben diese Selbstanschauung des Absoluten sei"; aber beim Lichte besehen, entpuppt sich diese spekulative Weisheit doch nur als hohle Phrase. Die Welt und ihre Entwickelung ist ja ein räumliches Nebeneinander und zeitliches Nacheinander; kommt also nur in ihr das Absolute zur Selbstanschauung, so ist diese weder eine ewige noch eine einheitliche und kontinuirliche, sondern sie ist räumlich und zeitlich zerschlagen und zwischen ihren räumlich und zeitlich ausser einander liegenden Partikular-Anschauungen existirt schlechterdings kein Zusammenhang;

*) Dogm. § 33 (I, p. 521).

sie sind nicht in ein zusammenfassendes einheitliches Selbstbewusstsein konzentrirt und in diesem aufbewahrt, weil es überhaupt kein solches zentrales Selbst gibt; somit sind sie in Wahrheit gar keine Selbstanschauungen, ja gar keine Akte eines absoluten Geistes, denn immer müsste ein solcher ein über seine Partikularerscheinungen übergreifendes selbstbewusstes Zentrum, ein Selbst haben. — Auf eine von beiden Konsequenzen drängt also diese Theorie mit Nothwendigkeit hin: Entweder ist der Geist wirklich das prius der Welt, dann braucht er seine Wirklichkeit nicht erst durch die Welt hindurch zu erarbeiten, sondern hat sie ewig in sich selbst als vollkommene Aktualität und ist damit das begründende Prinzip für die werdende Wirklichkeit der Welt; oder aber der Geist ist bloss Resultat der Weltentwickelung, dann ist er nicht die Macht über die Welt, sondern das höchste Produkt derselben, das letzte Raffinement ihrer Naturkräfte; und damit sinkt dann der absolute Idealismus wieder zurück auf irgend eine jener niedern philosophischen Anschauungen, des Hylozoismus oder atheistischen Pankosmismus, kurz in irgend eine Form des Materialismus.

Es begegnet uns hier, beim Gottesbegriff, wieder ganz die gleiche Erscheinung, wie früher beim Religionsbegriff: dass Schleiermacher und Hegel entgegengesetzte Einseitigkeiten repräsentiren. Bei Schleiermacher ist Gott die transscendente Einheit, welche als Möglichkeitsgrund für alles gegensätzliche Sein und Wissen ebenso nothwendig vorauszusetzen ist, als sie andererseits nie in das wirkliche Sein oder Wissen eingeht, sondern schlechthin in ihrer Jenseitigkeit verharrt, als Grund in sich verschlossen bleibt, ohne auch nur in die positive Beziehung zur Welt als bewirkende Ursache derselben ernstlich sich einzulassen (cf. oben). Bei Hegel wird diese starre Einheit erschlossen, es wird Leben und Bewegung in sie hineingebracht, sie bethätigt sich selbst durch Auseinandergehen in die breite Mannigfaltigkeit des Daseins; aber indem sie in die Vielheit sich entlässt, geht sie selbst in dieser auf, verliert sich in ihr und muss sich erst zuletzt wieder finden in den endlichen Geistern; und freilich auch diess „Sichwiederfinden, Sichinsichzusammenschliessen etc.“ ist nur ein unvollkommenes, immer bloss partikulares, so dass

man die Sache auch ebensowohl so ansehen kann, dass überall kein Unendliches wirklich existire, sondern bloss Endliches, jenes von Anfang bis Ende nur leere Abstraktion sei (Feuerbach). Wir haben hier denselben Gegensatz der Welt- und Gottesbetrachtung in wissenschaftlicher Schärfe ausgebildet vor uns, welcher in mehr populärer Form unter den Namen: Deismus und Pantheismus zu kursiren pflegt. Beide entsprechen weder dem religiösen Bedürfniss noch dem wissenschaftlichen Denken. Der Fromme will zu Gott in einer lebendigen und unmittelbar gegenwärtigen, innerlich zu erfahrenden Beziehung stehen und zwar in einer Beziehung, welche nicht bloss einseitig von ihm aus geknüpft ist, sondern welche auf göttlicher Selbstmittheilung an den Menschen beruhe; es kann ihm also der in seiner starren Jenseitigkeit verschlossene, weder seinem Sein nach erkennbare noch seiner Offenbarung nach zu erfahrende Gott des Deismus nicht genügen. Eher fast könnte es scheinen, als ob er mit der Gottesnähe des Pantheismus sich befreunden könnte, wie denn auch manche Erscheinungen mystischer Frömmigkeit hart an pantheistische Theorien anstreifen.*) Allein es ist diess doch nur Schein, der bei strengerer Konsequenz sofort als solcher sich enthüllen wird. Die unbeschränkte Einheit mit Gott, welche die Mystik mit der pantheistischen Philosophie gemein zu haben scheint, ist doch von wesentlich anderer Art; sie ist immer bei aller scheinbaren Verschmelzung bis zur Identität doch nur die Einheit der Liebe, und das ist eine Einheit Unterschiedener und zwar persönlich Unterschiedener; es ist Gemeinschaft des Lebens, nicht Einheit des Seins. Ueberdiess entschwindet dem wahrhaft Frommen bei aller Innigkeit der Liebesgemeinschaft mit Gott doch das Abhängigkeitsbewusstsein, die bleibende Basis aller Frömmigkeit, nie; wogegen dem Pantheisten sich das Abhängigkeitsbewusstsein schlechthin aufhebt in das reine Freiheitsgefühl, das aus dem Sich-mit-Gott-identisch-wissen entspringt (cf. oben, Kritik des Hegel'schen Religionsbegriffs!). — Ebensowenig aber, als das fromme Gemüth, kann das wissenschaftliche Denken sich mit

*) So z. B. Angelus Silesius, der von Hegel und Strauss als Bundesgenosse angerufen wird.

einer von diesen beiden Weltanschauungen befreunden. Der Deismus stellt Gott in eine abstrakte Transscendenz, um ihn vor jeder Berührung mit der Endlichkeit, mit dem in Raum und Zeit getheilten und begrenzten Dasein zu bewahren; aber wenn doch dem endlichen Sein auch eine Realität zukommt (was der Deismus nicht beanstandet), so wird ja offenbar gerade durch diese Gegenüberstellung und Ausschliessung des unendlichen Gottes und der endlichen Welt die vorausgesetzte Unendlichkeit des Erstern selbst wieder beschränkt, da er an der ihm ausschliessend gegenüberstehenden Welt seine Schranke hat; diess zeigt sich z. B. im Verhältniss der Schöpfung zur Erhaltung der Welt; im Schaffen der Welt zwar soll Gott seine Macht bethätigen, aber hiemit ist dieselbe auch erschöpft, der seienden Welt steht er macht- und thatlos gegenüber; ebenhiemit wird auch der Wechsel zwischen Thun und Ruhen in Gott hineingetragen, während er der deistischen Voraussetzung zufolge doch über alle Zeitunterschiede schlechthin erhaben sein sollte — Der Pantheismus umgekehrt will diesen Mängeln dadurch abhelfen, dass er die Unendlichkeit als eine solche fasst, welche ihr Gegentheil, die Endlichkeit, nicht ausser sich habe, sondern in sich, welche in ihrem Gegentheil beisichselbst bleibe, über dasselbe übergreife, indem sie im Setzen und Aufheben der Schranke selbst sich bethätige. Offenbar wird hiebei Gott ebensosehr, nur in anderer Weise als beim Deismus, verendlicht; indem er nur durch das Werden der Welt hindurch zu seiner eigenen Wirklichkeit gelangt, ist diese offenbar vom Endlichen bedingt, also selbst endlich, und somit gelangt das Unendliche niemals zu seiner vollen Wirklichkeit als Unendliches, sondern, was wird, ist immer nur Endliches und das vorausgesetzte Unendliche bleibt immer blosse Abstraktion, gerade so wie beim Deismus. — Es ergibt sich hieraus die Forderung, die Einseitigkeit der Transscendenz (Deismus) mit der der Immanenz (Pantheismus) auf einem höhern Standpunkt zu vermitteln; und diesen höhern Standpunkt, die höhere Einheit jener beiden Einseitigkeiten, finden wir im Theismus. Dass darauf auch schon der Grundgedanke Hegel's hinzielt: die Substanz müsse Subjekt werden, ist oben bei Gelegenheit berührt worden. Es war in der That eine philosophische Errungenschaft, diese Einsicht, dass

die Einheit nicht leere Einfachheit sein dürfe, sondern dass sie die Vielheit der Unterschiede und Bestimmungen in sich selbst und durch sich selbst setzen müsse, durch Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung, dass also die ursprüngliche Einheit die lebendige Selbstheit des Geistes sein müsse. Aber diese Vielheit oder Unterschiedlichkeit, die der unendliche Geist in sich setzt, ist doch zunächst nur eine ideale; er bleibt dabei noch ganz bei sich, ist nur sichselbst offenbar, sein Fürsichsein ist noch nicht auch ein Sein für's Andere, denn es gibt noch gar kein Anderes, das reales Sein ihm gegenüber hätte. Liegt es nun im Wesen des Geistes, sich zu offenbaren, ebenso für das Andere als für sich zu sein, so muss der idealen Vielheit in Gott die reale Vielheit der Welt, als ein Anderes gegen Gott, gegenüber stehen; hier tritt der Deismus in sein (relatives) Recht, wenn er dem Sein der Welt ebensogut eine Realität zuerkennt wie dem Sein Gottes. Aber diese Weltvielheit bildet doch keinen Gegensatz gegen Gott, der ihn beschränken würde, denn sie ist nur das aus Gott herausgesetzte und auf sichselbst gestellte (verselbständigte) Abbild von jener ideal in Gott ewig vorhandenen Vielheit; ebendarum ist auch die Weltvielheit nie blosse Vielheit (Chaos), sowenig als Gott je blosse Einheit; sondern wie die ideale Vielheit in Gott immer in der Einheit seines Selbstbewusstseins zusammengehalten und geordnet ist (als Idealwelt), so auch wird die reale Vielheit der Welt von Anfang zusammengehalten durch den sie bestimmenden göttlichen Willen. Insofern ist in der Welt dasselbe wie in Gott, nehmlich Vielheit und Einheit zusammen; aber nicht auf dieselbe Weise; denn während in Gott diese beiden schlechthin ineinander sind, daher bei aller Mannigfaltigkeit der inneren Bestimmungen doch schlechthinige Einfachheit des Geistes und bei aller Lebendigkeit doch schlechthinige Sichselbstgleichheit: so ist dagegen in dem Sein der Welt die Einheit des Ganzen (die Weltidee) und die Vielheit des Einzelnen stets ausser einander und zwar in doppelter Weise: theils so, dass das Ganze nicht sich deckt mit dem Theil — die Form der räumlichen Getheiltheit, theils so, dass auch die jeweilige Wirklichkeit (im Einzelnen und Ganzen) sich nicht deckt mit der Idee — die Form der zeitlichen Ge-

theiltheit, des Werdens. So ist die Welt das in räumlich-zeitliche Getheiltheit auseinandergegangene Abbild dessen, was in raum- und zeitloser Idealität im göttlichen Geist gesetzt ist; sie ist ebensosehr das reale Andere gegenüber Gott, als sie doch zugleich nur das von Gott und zu Gott gesetzte Abbild Gottes, das werdende alter ego seinerselbst, sonach keine Schranke seiner Unendlichkeit, sondern die Offenbarung und Bethätigung derselben darstellt.

Haben wir, wie wir glauben, hiemit nur die einfachen Konsequenzen gezogen, auf welche der ganze Gang der Philosophie bis Hegel unverkennbar und unausweichlich hindrängte, so liegt uns noch ob, die wesentlichsten Formen darzustellen, in welchen der Theismus in der Geschichte der Philosophie, theils in der alten theils in der neueren und besonders in der nachhegel'schen Philosophie wissenschaftlich aufgefasst wurde. Wir unterscheiden dabei zwei Hauptseiten, deren eine, von der Einheit des Unendlichen ausgehend, durch spekulative Dialektik die Persönlichkeit Gottes und sein Verhältniss zu einer von ihm unterschiedenen Welt zu gewinnen sucht, wobei die Ausführung im Einzelnen schon wegen der Verwandtschaft der Methode dem Hegel'schen Pantheismus näher liegt; die andere Seite geht hingegen von der Vielheit des Endlichen aus und kommt von da durch die Frage nach dem zureichenden Grund auf einen persönlichen Gott als Weltbegründer; eine Methode, welcher die andere Gefahr näher liegen kann, Gott als unbestimmten Möglichkeitsgrund der Welt in eine deistische Ferne zu entrücken.

Den Uebergang vom Hegel'schen Pantheismus zum nachhegel'schen Theismus können wir schon in der spätern Darstellung des Schelling'schen Systems, wie sie in dessen „Freiheitslehre" vorliegt, finden. Er unterscheidet hier zwischen dem Grund der Existenz Gottes und dieser Existenz selbst. Gott hat den Grund seiner Existenz in sich; aber dieser Grund ist nicht ein blosser logischer Begriff, sondern eine wirkliche Realität, welche jedoch nicht Gott selbst sein kann, sofern er existirt, denn sie ist ja davon nur der Grund, welche also ein von Gott zwar unabtrennliches, aber doch wohl unterscheidbares Wesen sein muss.

Dieser Grund ist die Natur in Gott, ohne Verstand und Willen, nur dunkler Trieb, Sehnsucht zwar, den Willen der Liebe aus sich zu gebären, an sich aber noch nicht dieser selbst, sondern sein Gegentheil: physische, blindwirkende Macht. Aus der Sehnsucht des Grundes aber, dieser ersten Regung göttlichen Daseins, erzeugt sich in Gott eine reflexive Vorstellung seiner selbst, das ewige Wort Gottes, das lösende Wort des Räthsels und der Sehnsucht des Grundes: der Verstand in Gott. Dieser wird nun mit der Sehnsucht zusammen frei schaffender allmächtiger Wille und wirkt bildend und gestaltend in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Elemente, seinem Werkzeug, dem Mittel seiner Offenbarung. Darin besteht also die Schöpfung, dass der Verstand im dunklen Grunde wirksam ist, um die darin verschlossenen Lichtkeime zu entbinden, die chaotischen Kräfte zu scheiden und zu ordnen. Dabei reagirt aber der Wille des Grundes fortwährend und gibt dem Verstande nur schrittweise nach; daher kann die Verklärung des Natürlichen in's Geistige nur allmählich sich vollziehen durch die verschiedenen Stufen der Natur bis zur Geburt des Lichts im Menschen und dann wieder durch die verschiedenen Stufen der menschlichen Geschichte hindurch, wo gleichfalls Anfangs der Wille der Natur, das Böse, reagirt gegen den Universalwillen des Verstandes, bis zuletzt beide, natürlicher Partikularwille und Universalwille des Verstands, sich versöhnen in Liebe und dann ist Gott Alles in Allen. — Die Hauptsache also ist hier, dass in Gott eine Zweiheit entgegengesetzter Prinzipien angenommen wird: Natur und Intelligenz, und zwar erstere als Grund der letzteren. Dass Gott seinen Grund in sich selbst habe, causa sui sei, dieses zunächst rein logische Prädikat, das nur soviel besagen will: das Sein Gottes sei ein unbedingtes, von Nichts abhängiges, diess wird hier zu einem metaphysischen Wesen hypostasirt, das in Gott seiend doch nicht Gott selbst sein soll, sondern etwas ihm Vorausgesetztes, eine wirksame aber blinde Potenz, aus welcher erst Gott als Intelligenz sich aktualisirt. Es wird dieser Gedanke damit begründet: eine Intelligenz könne nicht so blank und bloss auf sich selbst ruhen als Intelligenz, da ja das Denken der

gerade Gegensatz des Seins und gleichsam das Dünne und Leere sei, wie dieses das Dicke und Volle; daher bedürfe die Intelligenz, um überhaupt solide Wirklichkeit zu haben, ein nichtintelligentes Sein als ihre Subsistenzbasis. „Wie überhaupt Persönlichkeit beruht auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis, so ist auch Gott Person nur durch die Verbindung eines Idealen in ihm mit dem in Beziehung auf dieses unabhängigen Grunde.“ — Ehrlich gestanden, es will uns nicht recht einleuchten, wie einem ansich nicht intelligenten Wesen die Intelligenz erst nachträglich als Daseinsweise zukommen, gleichsam von aussen anwachsen solle; die Intelligenz ist doch nicht ein Gewand, das einem Körper umgehängt werden könnte und eines solchen Körpers zu ihrem Träger bedürfte? Das Denken als Akt und Funktion kann freilich unterschieden werden von dem denkenden Wesen oder dem Geist und ist dann freilich in dieser Abstraktion ein Unwirkliches; aber dass auch das denkende Wesen, der Geist ansich, ein Unwirkliches sein soll, das nicht auf sichselbst beruhen könnte, das scheint uns eine unbegründete und unbeweisbare Behauptung zu sein; ist doch unserm Selbstbewusstsein keine Realität sicherer als die seinige, also eben eine geistige! — Schelling behauptet nun aber weiter (und gibt damit der obigen Argumentation eine andere Wendung): Solange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende entgegengesetzt wird, solange wird die Leugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein. Denn alles Bewusstsein ist Konzentration, Zusammenfassen, Sammeln seinerselbst, also muss auch in Gott, damit er als selbstbewusste Persönlichkeit gedacht werden könne, ein negatives, beschränkendes, endliches Prinzip erkannt werden — seine Natur. Hier fällt nun vor Allem auf, dass das, was vorhin „das Dicke und Volle“ hiess, jetzt als das negative und endliche Prinzip bezeichnet wird und was oben „das Dünne und Leere“ war, hier die unendliche, bejahende, ausbreitende Kraft sein soll; ist denn nun etwa die bejahende und ausbreitende Kraft das ansich Leere und wird erst dadurch erfüllt und solid, dass sie durch eine entgegen-

gesetzte eingeschränkt wird? Eine solche unendliche Kraft wäre jedenfalls nur die schlechte extensive Unendlichkeit, nicht die intensive, wie sie dem Wesen des Geistes zukommt; eine ungeistige Kraft aber kann durch keinerlei Beschränkung und Einengung nachträglich zur geistigen werden. Allerdings ist das Bewusstsein Konzentration, Zusammenfassen des Mannigfaltigen zur Einheit, aber Zusammenfassen des in ihm selbst gesetzten also idealen Mannigfaltigen; und es kann auch diese Thätigkeit nie aus einer der idealen entgegenwirkenden ungeistigen Kraft erklärt werden, weil es die dem Geiste und nur ihm ureigenthümliche Kraft ist, dieser selbst aber nicht aus dem Ungeistigen abzuleiten, sondern seinerseits das prius des Ungeistigen ist. Beim Menschen bedarf freilich die Verwirklichung seines Selbstbewusstseins, die Entwickelung seines Ich der Einwirkung von aussen, wodurch ihm die bestimmten Anregungen und der zu verarbeitende Stoff zukommen, aber hie würde durch diese das Ich gemacht, wenn es nicht schon von Anfang seines Existirens ansich Ich wäre. Ebensowenig kann in Gott die Ichheit oder Intelligenz erst entstehen durch das Entgegenwirken der negativen Kraft oder Natur gegen die positive, unendliche Kraft; sondern in dieser selbst muss schon die Ichheit liegen, es muss ihr Wesen sein, sich von sichselbst zu unterscheiden und auf sichselbst zu beziehen, Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung zu sein. — Gesetzt aber auch, es könnte die göttliche Persönlichkeit so zu Stande kommen, dass die ansich in's Unendliche zerfliessende positive Kraft durch eine entgegengesetzte in sich zurückgebogen würde, so müsste jedenfalls zwischen diesen beiden Kräften ein bestimmtes Verhältniss ihres Aufeinander- und Gegeneinanderwirkens bestehen und dieses könnte seinen Grund nicht in einer derselben haben, weil damit diese der andern übergeordnet wäre, also kein Zusammenwirken koordinirter Kräfte zu Stande käme; es müsste also doch, damit überhaupt die beiden Kräfte zusammenwirken und mit einander die göttliche Persönlichkeit zu Stande bringen könnten, Etwas über ihnen geben, in welchem ihre Dualität zur Einheit aufgehoben wäre. Und so wird denn auch wirklich von Schelling über Grund und Existenz oder Intelligenz eine

weiter zurückliegende höhere Einheit in Gott statuirt: der Ungrund; er ist das vor allen Gegensätzen vorhergehende, in welchem diese nicht unterscheidbar und somit überhaupt nicht als wirklicher Gegensatz vorhanden sind, also die Indifferenz derselben. Sie hat kein Prädikat als das der Prädikatlosigkeit, ohne doch darum ein Nichts oder ein Unding zu sein; denn aus ihr brechen die Gegensätze unmittelbar hervor und zwar näher zunächst die Natur, in welcher der Gegensatz von blinder Kraft und Intelligenz noch implicirt ist, letztere nur erst als Sehnsucht nach dem Licht, als Trieb, dasselbe zu gebären, vorhanden ist, bis mit der Geburt des Lichts der wirkliche Gegensatz sich explizirt hat. — Hier haben wir also wieder dieselbe Indifferenz der Gegensätze, wie in der ersten Form der Schelling'schen Philosophie, und damit erhebt sich wieder dieselbe Frage wie dort: wie denn aus der prädikatlosen Unbestimmtheit die Bestimmtheit der Gegensätze und zuletzt der ganzen Weltwirklichkeit hervorgehen könne? Es wird aber überdiess durch die Voranstellung einer Indifferenz insofern erst gar nichts gewonnen, als ja doch diese Indifferenz zu den Gegensätzen sich als ein ganz gleichgültiges neutrales Dritte äusserlich verhält, ihnen somit äusserlich gegenüberstehen bleibt, sie also nicht wahrhaft in sich zur inneren Einheit aufzuheben vermag. Die wahre Einheit kann also doch nicht in dieser vorausgesetzten Indifferenz gesucht werden, sondern nur in dem angestrebten Endziel, wo die entwickelten Gegensätze sich versöhnen in der Liebe, die Alles in Allen sein wird. Gehört nun aber die Einheit zum göttlichen Wesen, so folgt daraus, dass auch in diesem System Gott sein Wesen erst realisirt findet am Ende und als Resultat des Weltprozesses, in der schliesslichen Vermittlung der anfangs feindlichen Weltgegensätze; der ewige theogonische Prozess fällt damit wieder mit dem zeitlichen kosmogonischen zusammen und die absolute Persönlichkeit Gottes ist pantheistisch zerstört. Das sind nun zwar allerdings Konsequenzen, welche Schelling nicht beabsichtigt hat. Er sagt vielmehr ausdrücklich, es sei im göttlichen Wesen kein Vorhergehen der Zeit nach oder der Priorität des Wesens nach, sondern es bewege sich das göttliche Leben in einem Zirkel, wo das,

wodurch das andere erzeugt wird, selbst wieder von diesem erzeugt werde; es sei kein Erstes und kein Letztes, weil Alles sich gegenseitig voraussetze; Gott habe zwar in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirendem vorausgehe, aber ebenso sei er auch wieder das prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher nicht sein könnte, wenn nicht Gott actu existirte. Hiernach hätten wir also in Gott einen ewig in sich geschlossenen Kreis, eine ewig vollendete Einheit, der Weltprozess aber wäre dann nur Prozess seiner Thätigkeit nach aussen, seiner Offenbarung, nicht seines eigenen Werdens. Dann müsste aber auch wirklich die Einheit der Gegensätze in Gott ewig sein; es müsste namentlich die Schöpfung ihren Grund nicht bloss haben in göttlicher Stärke und Verstand als zwei entgegengesetzten und im steten Kampf begriffenen Kräften, während die Einheit der Liebe erst Ziel der Schöpfung wäre, sondern der mit sich einige Wille der Liebe müsste schon die Voraussetzung der Schöpfung sein. Dann könnte wohl auch die Indifferenz als müssige Zuthat wegfallen; Gott wäre als Geist die wahre uranfängliche Identität und die Zweiheit von Natur und Intelligenz wäre zuletzt nichts anders als die durch die göttliche Selbstunterscheidung gesetzte Zweiheit von Objekt und Subjekt, Bestimmtem und Bestimmendem, Nothwendigem und Freiem. Hiemit wäre erst der Pantheismus völlig überwunden und die Persönlichkeit Gottes im Unterschied von der Welt, seine Transscendenz, mit seinem Sein für die Welt, seiner Immanenz, wahrhaft vermittelt, nehmlich ethisch, durch den Begriff der persönlichen Liebe in Gott, als Voraussetzung der Schöpfung.

Unter den neueren Vertretern des Theismus dürfte dieser Schelling'schen Spekulation am nächsten stehen Ch. H. Weisse, welcher in seiner „philosophischen Dogmatik oder Philosophie des Christenthums" (I, p. 437—556) die Perönlichkeit Gottes aus drei Momenten entstehen lässt, welche er zugleich für identisch erklärt mit den drei Personen der kirchlichen Trinität. Es ist in Gott nothwendig zu unterscheiden zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Wesen und Dasein. Die unendliche Möglichkeit, Potenz, Macht in Gott ist der „Vater" (welcher schon im kirchlichen Symbolum „pater omni-

potens" heisse nicht sowohl mit Beziehung auf die opera ad extra, die ja den drei Personen gemein seien, als vielmehr mit Beziehung auf die Zeugung des Sohnes und das Hervorgehen des Geists, zu was beidem die Potenz oder Macht im Vater liege!) Es ist diese blosse Möglichkeit in Gott, was der Mystik von jeher als der dunkle Grund, Urgrund des göttlichen Wesens galt. Dieser Urgrund ist zwar an sich das blosse Dunkel, hat aber doch die Bewusstheit in sich verschlossen (die Schelling'sche „Sehnsucht des Grundes nach dem Licht") und erhebt sich daher auch durch eigene That zum Ursubjekt, zur reinen Vernunft oder Ichheit, welche von Uranfang an die intelligible Welt der ewigen und nothwendigen Wahrheiten enthält, daher auch geradezu „die absolute Idee" heissen kann. Weisse trifft hier ganz mit Hegel zusammen, der gleichfalls in der absoluten Idee das Reich des Vaters erblickt (nach der Darstellung der Religionsphilosophie), er tadelt an Hegel nur das, dass derselbe nicht unterschieden habe zwischen der Idee als solcher und jener Urthat des Sichselbstdenkens, wodurch die Idee erst die Bedeutung einer göttlichen Persönlichkeit erhält; es sei Hegel in Folge dessen begegnet, dass er die blosse logische Idee mit einem Momente geistiger Wirklichkeit verwechsele*). Ehrlich gestanden, will es uns erscheinen, als ob Weisse just dasselbe sich zu Schulden kommen lasse; denn jene Urthat der Selbsterhebung der reinen Möglichkeit zur Ichheit ist doch wohl auch nur eine verhüllende Umschreibung für dieselbe logische Verwechselung einer leeren und unwirklichen Abstraktion mit einer geistigen Wirklichkeit. — In jener Urthat der göttlichen Selbstverwirklichung wird nun aber zugleich mit dem reinen Ich der Gottheit auch ein Neues gesetzt („gezeugt"), nehmlich das Besondere zu jenem Allgemeinen; das ansich leere göttliche Selbstbewusstsein wird erfüllt, indem es die Unendlichkeit des Raums und der Zeit in sich selbst setzt und zugleich auch mit Idealgestalten erfüllt; die zeitliche Erfüllung des göttlichen Selbstbewusstseins sind die göttlichen Empfindungen, die räumliche die Vorstellungen; diese letzten, die Erzeugnisse der produktiven göttlichen Imagination, bilden „die Welt der

*) A. a. O. p. 465 f.

urbildlichen Formen", die platonische Ideenwelt, den κοσμος ἀρχετυπος, kurz die Natur in Gott. In diesem rastlosen Zeugungsprozess der göttlichen Natur ist nun aber alles Mannigfaltige zusammengehalten durch das einwohnende Gesetz der Zweckbeziehung auf die Einheit des Selbstbewusstseins; das hiedurch erfüllt gewordene (konkrete) göttliche Selbstbewusstsein ist der göttliche Logos oder Sohn (weil erzeugt aus dem abstrakten Bewusstsein — dem Vater); auch im Unterschied von jener reinen Vernunft, die der Vater darstellt, das göttliche Gemüth zu nennen (d. h. „die im Selbstbewusstsein zusammengehaltene Fülle von Gefühls- und Gestaltenzeugungen"). — Sowohl die abstrakte Einheit des Vaters, als auch die konkrete des Sohns ist geworden durch eine unwillkührliche teleologische Beziehung des Vielen auf die Einheit in Gott, eine Zweckbeziehung, welche das innere Leben in Gott beherrscht noch vor seinem freien Willen; letztrer kann nicht das Erste sein und also auch nicht jenen Prozess beherrschen, weil er sowohl Subjekt (Ich) als Objekt (Natur) voraussetzt. Er entsteht also erst nachträglich in Gott und zwar dadurch, dass die an sich unbewusste Macht des Gemüths und der Vernunft über ihr inneres Naturleben (den Gestaltungsprozess der Imagination) zu einer selbstbewussten und freien Herrschaft wird. So vollendet sich das göttliche Wesen im dritten Momente, im Willen, näher, sofern dieser Wille mit einem bestimmten Inhalt erfüllt und dadurch mittheilbar und erfahrbar ist, im Willen der Liebe; und damit ist Gott zum Geist geworden. — Diese beiden, göttlicher Wille und göttliche Natur, kommen nun weiterhin in Betracht als die Faktoren der göttlichen Schöpferthätigkeit*). Beide stehen hiebei zu einander im Verhältniss eines formgebenden und eines stoffgebenden Prinzips. Der Stoff nehmlich, welchen die göttliche Natur darbietet, besteht in der Idealwelt oder den Gestalten der göttlichen Imagination. Diese ansich völlig unselbständige, flüssige Gestalten und Erzeugnisse der göttlichen Natur werden zu kreatürlichem Dasein, indem sie verselbständigt, fixirt werden; und diess geschieht durch die

*) A. a. O. p. 683 ff.

göttliche Willenskraft, welche als absolute Form, d. h. als absolute Möglichkeit eines Daseins überhaupt, in die vorkreatürlichen Idealgestalten der göttlichen Natur hineintritt und sie in ihr eigenes Wesen umwandelt d. h. ihnen die innere Selbständigkeit des Daseins verleiht, „die unter allem Daseienden nur der Wille hat und was aus der Kraft des Willens auf die eben angeführte Art herausgeboren ist". Die Kraft des göttlichen Willens, durch jene schöpferische Urthat hineingetreten in die Gebilde der göttlichen Imagination, gibt sich sofort in diesen kund durch die Kraft des Widerstands einerseits und die der Anziehung (Gravitation) andererseits. Beide zusammen bilden das Wesen der Materie, der ersten göttlichen Kreatur. Die Substanz der Materie ist daher nichts anderes als*) „die durch eine freie Urthat zur Möglichkeit eines kreatürlichen Daseins entäusserte Wesenheit des göttlichen Willens", „die in sich befestigte Substanz des Liebewillens, welcher durch freie Urthat in einen Gegensatz gegen sichselbst, in eine Urzweiheit — die nothwendige Grundbedingung aller weitern Erfolge seiner Schöpferthätigkeit — eingeht". „Es ist in ihr der Inhalt des lebendigen persönlichen Daseins der Gottheit nach seiner ganzen Unermesslichkeit gegenwärtig, aber aufgehoben zur Potenz, nicht als actus, wie in der Gottheit selbst; auch würde sie für sichselbst nie zum actus werden können, sondern diess wird sie nur durch die Gottheit" — in der fortgehenden Schöpferthätigkeit. Die durch den ersten Schöpfungsakt gesetzte Materie bildet nunmehr die bleibende Basis und die unentbehrliche Substanz, aus welcher heraus die fortgehende Schöpfung der wirklichen Welt erfolgt. „Weil jedoch die Materie ihrerseits nicht bloss ein todtes, äusserliches Ding, Objekt eines Willens ist, sondern die geistige Substanz des göttlichen Willens, nur zurückversenkt in die Potenz, so kann das Verhalten der Materie im Schöpfungsprozesse nicht ein bloss leidendes sein. Vielmehr ist auch sie mitthätig in diesem Prozesse, mitthätig nehmlich als der lebendige und lebengebende Mutterschooss, welcher, befruchtet durch das Eindringen der freien gött-

*) A. a. O. II, p. 10 ff.

lichen Schöpfermacht, der er von vornherein durch seinen Ursprung geöffnet ist, die Dinge der kreatürlichen Welt aus seinem Dunkel hervorgehen lässt. Nur wenn er solchergestalt als Zeugungsprozess gefasst wird, als Prozess einer Zeugung, in welcher nicht der persönliche Wille der Gottheit nur als solcher, sondern durch Einwirkung dieses Willens die Materie das Zeugende (eigentlich: „Gebärende", denn das Zeugende ist der schöpfrische Gotteswille) ist: nur so wird der Schöpfungsprozess zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniss. Denn an die Stelle der vermeintlich allmächtigen Willkühr des nur in leerer Abstraktion gefassten Schöpferwillens, die sich jeder Erkenntniss entzieht, tritt dann ein Gesetz der Nothwendigkeit, nicht ein dem schöpfrischen Willen äusserliches, sondern ein in dem eigenen Wesen dieses Willens, der sich ja selbst durch freie Urthat die Gestalt gegeben hat, in welcher sein Wirken an dieses Gesetz gebunden ist, begründetes." — Der Vortheil, den diese Theorie bietet, liegt auf der Hand: Einerseits unterscheidet sie das reale Sein der Welt auf's bestimmteste vom Sein Gottes; die Welt oder kreatürliche Natur ist ja aus der Materie als dem Andern gegen Gott, dem „Gegenwurf" oder „Nichtich" Gottes und hat damit von vornherein ein selbständiges Dasein gegenüber Gott; andererseits ist diess doch keineswegs ein Dualismus, der Gott beschänken würde; die Weltmaterie ist ja nur aus Gott; sie ist „die innergöttliche Natur selbst in der umgewandelten Gestalt, welche dieselbe dadurch gewinnt, dass der Wille der Gottheit sein Selbst in das ihrige hineinlegt"; es ist die schon bei der Entstehung der Weltmaterie wirksame Zweiheit von Faktoren: innergöttliche Natur und Wille, welche bei der fortgehenden Schöpfung in der Gegensätzlichkeit von aussergöttlicher Natur und göttlichem Willen sich darstellt; letztrer Gegensatz also die Folge von erstem. Darin haben wir nun auch das Motiv dieser Lehre von einer Zweiheit in Gott, einer seinem selbstbewusst-freien Willen vorausgegebenen inneren Natur Gottes zu erblicken: sie soll in letzter Instanz erklärlich machen, wie die Welt ebensosehr ein selbständiges Dasein gegenüber Gottes persönlichem Willen, als doch zugleich nur ein Dasein aus und durch Gott

haben könne. Man könnte die Frage aufwerfen, ob sich dieser Vortheil nur erreichen lasse unter Voraussetzung einer Natur in Gott, welche seinem freien Willen vorausgehe? ob diese Zweiheit in Gott nicht auch einfacher als eine durch Selbstunterscheidung und Selbstbestimmung des persönlichen Geistes gesetzte sich denken liesse, so dass die „Natur" also (wenn man sie noch so nennen wollte) nur das Gedachte und Gewollte im Unterschied vom Denkenden und Wollenden in Gott wäre? Hier liegt das entscheidende Motiv für die Vertreter jener Theorie unverkennbar in der Analogie des Endlichen, wo ja allerdings die Natur durchaus das dem Geiste vorausgehende ist und sein muss. Aber lässt ein solcher Analogieschluss vom endlichen, aus der Natur heraus werdenden Geist auf den unendlichen und ewigen, wornach auch dieser erst aus einer ewigen Natur heraus werden müsste, nicht eben den spezifischen Unterschied zwischen beiden ausser Acht? Bezeichnend ist hiefür folgende Stelle*): „Ein Verstand und Wille, von dem eine zweckmässige Anordung der äussern Dinge ausgehen soll, muss eine dieser äussern Ordnung entsprechende Ordnung der Gedanken in sich tragen, die, wenn er sie gleichfalls selbst gemacht haben sollte, schon in ihm selbst ein nach denselben Prinzipien geordnetes Gedankentriebwerk nebst dazu gehörigem Gedankenstoff voraussetzen würde. Wollen wir nun nicht in unendlichen Regress gerathen, so dürfen wir ja doch dieses Triebwerk und diesen Stoff nicht seinerseits wieder als ein Erzeugniss des Selbstbewusstseins und selbstbewussten Willens ansehen, sondern wir müssen eingestehen, dass mindestens hier eine Zweckbeziehung obwaltet, die nur aus ihr selbst, nicht aus einer wirkenden Ursache ausser ihr sich erklären lässt; die Annahme einer natürlichen Teleologie vor aller selbstbewussten That des Urwesens kann also gar nicht umgangen werden." Das ist in der That ein misslicher Satz; muss einmal hier eine unbewusste Teleologie, die ihren Grund nur in sichselber hat, zugegeben werden, dann ist nicht abzusehen, warum nicht auch ebensogut in der kreatürlichen (sinnlichen) Natur? und warum dann überhaupt noch

*) I, p. 513.

auf einen selbstbewussten Urheber der Welt zurückzugehen wäre? Es wird hier dem Pantheismus und Materialismus unverkennbar die fatale Konzession gemacht, dass der Geist nicht das Ursprüngliche und das prius des Ungeistigen sein könne, sondern umgekehrt dessen Resultat sei. Allerdings wird das Werden des göttlichen Geistes aus dem Ungeistigen nicht, wie vom Pantheismus, mit dem Weltwerden identifizirt, sondern diesem vorausgesetzt, aber schwerlich macht diess für das Prinzip als solches einen Unterschied; gibt man aber dieses Prinzip der pantheistischen Weltanschauung einmal zu, so hat man die Waffe zur Bekämpfung seiner Konsequenzen an ihn ausgeliefert. Wie nahe streift daher auch Weisse an den Pantheismus, wenn er in der Lehre von der göttlichen Ewigkeit mit dürren Worten sagt:*) Die Urthat, durch welche Gott ist, sei in Wahrheit als Anfang des wirklichen oder lebendigen Daseins der Gottheit zu bezeichnen und Gott nach dieser Seite seiner lebendigen Wirklichkeit nicht anfangslos zu nennen; die Nothwendigkeit des Anfangs liege im Begriffe der Urthat des Denkens und Wollens und zwar mit derselben Evidenz, mit welcher im Begriffe des selbstbewussten lebendigen Daseins überhaupt die Nothwendigkeit eines immer neu aufzuhebenden und also immer vorauszusetzenden Zeitverlaufs; es sei auch nur ein eingebildetes Interesse der Frömmigkeit, das sich gegen das Zugeständniss solcher Nothwendigkeit könnte auflehnen wollen. — Das Urtheil darüber stellen wir dem Leser anheim; uns erscheint gegenüber einem solchen vor der Welt, aber doch zeitlich gewordenen Gott der in und mit der Welt werdende Gott des Pantheismus fast noch denkbarer, konsequenter zu sein.

Das Seitenstück zu Weisse's „philosophischer Dogmatik" bildet R. Rothes „Theologische Ethik", in der spekulativen Grundanschauung mit jener nahe verwandt, im Einzelnen aber nicht unwesentlich davon abweichend. Nach Rothe muss beim Gottesbegriff ausgegangen werden vom reinen Begriff des Absoluten als des unendlichen Seins, das alle Endlichkeit, damit auch alle Bestimmtheit von sich ausschliesse, sonach durchaus bestimmungsloses, sichselbst ebenso wie uns verbor-

*) I, p. 592.

genes göttliches Wesen, Indifferenz, blosse Potenz sei. Die Aktualisirung dieses Wesens oder der in ihm liegenden unendlichen Potenz besteht nun zunächst darin, dass Gott (d. h. das göttliche Wesen) sich von sich selbst, seinen Inhalt von seiner Form unterscheidet, sich objektivirt, wodurch er sich bestimmt als Dasein und Gedanke, Reales und Ideales und zwar beides in schlechthiniger Einheit d. h. als Geist (Geist ist aber hier nicht = Subjekt, Ichheit, sondern eine objektive Seinsweise, als Einheit von Dasein und Gedanke). Näher ist diese Aktualisirung des göttlichen Wesens mittelst Selbstobjektivirung als Geist zu betrachten als eine Selbstentfaltung in die Vielheit der in jenem verborgenen Wesen eingeschlossenen besondern Bestimmtheiten, als ein Entwickelungsprozess, wodurch Gott zu einer einheitlichen Totalität unterschiedener Momente, d. h. zu einem (geistigen) Naturorganismus wird. Indem sich aber Gott so objektivirt als Natur d. h. als Dasein und Gedanke, bestimmt er sich zugleich als Daseinsetzendes und Denkendes, d. h. er subjektivirt sichselbst; die vollendete Selbstunterscheidung Gottes in seine inneren Unterschiede ist zugleich seine Reflexion in sich selbst, wodurch er zum sichselbstdenkenden Gedanken und sichselbstsetzenden Dasein d. h. zum selbstbewussten und selbstthätigen (vernünftigen und freien), kurz zum absolut persönlichen Wesen wird. Die Persönlichkeit Gottes ist die zentrale Punktualität, in welche sich die Fülle der göttlichen Natur wieder zusammenspitzt und zurücknimmt. Natur und Persönlichkeit in Gott verhalten sich also wie Explikation der Besonderheiten seines Inhalts und Konzentration derselben zur konkreten Einheit, wie παν zu ἑν, wie μακρο- zu μικροθεος; beide stehen im Verhältniss der Wechselwirkung, denn das Subjekt kömmt nur zu Stande, indem es sich ein Objekt gegenübersetzt, das Objekt aber nur, indem es von einem Subjekt gesetzt wird. Aber nicht nur Natur und Persönlichkeit, sondern alle drei, göttliches Wesen, göttliche Natur und göttliche Persönlichkeit, bilden drei reale modi des göttlichen Seins, welches nur in ihnen zusammen wirklich ist. Daher kommt allen dreien Ewigkeit und keinem von ihnen zeitliche Priorität zu; der Prozess, vermöge dessen Gott sein Sein unter jenen drei modis hat, muss schlecht-

hin als zeitloser, d. h. ebenso als anfangs- und endloser wie als successionsloser gedacht werden; das Schema dafür ist: Wechselwirkung oder Werden, welches zugleich immer dem Sein gleich ist. Im Unterschied von Weisse, der die drei modi: Potenz, Natur und Willen in Gott für identisch erklärte mit den drei Personen der kirchlichen Dreieinigkeit, sagt Rothe ausdrücklich, dass seine drei modi mit der kirchlichen Trinität gar nichts gemein haben; besonders unterscheidet sich Rothe von Weisse dadurch, dass er zwischen den modis Gottes keine zeitliche Priorität statuirt, sondern ausdrücklich ihr Verhältniss als das des zeitlosen Prozesses bezeichnet. Aber freilich erhebt sich dabei die Frage: was soll eigentlich gedacht werden unter einem Entwickelungsprozess ohne zeitliche Succession? Eine wirkliche Entwickelung muss doch von einem Nochnichtdasein zum Dasein fortschreiten und scheint somit in ihrem Begriff die Succession von Zeitmomenten zu enthalten. Wollte man aber auch von dieser Schwierigkeit absehen, so ist schon die logische Priorität des Wesens als ganz bestimmungslosen reinen Seins vor der Persönlichkeit misslich genug. Wie soll es zugehen, dass aus dem Bestimmungslosen das Bestimmte werde, dass die blosse Potenz sich zur Aktualität verwirkliche, da doch, wie schon Aristoteles erkannt hat, das Potentielle nur durch ein vorausgesetztes Aktuelles zur Aktulalisirung gebracht werden kann? Das Wesen soll sichselbst in seine inneren Bestimmtheiten expliziren; aber woher kommen denn diese plötzlich, da sie ja im Bestimmungslosen seinem Begriff nach nicht sind? Sie kommen nicht aus ihm selbst, sondern sind ebenso äusserlich an das bestimmungslose Wesen herangebracht, wie die endlichen modi zur Substanz Spinoza's. Das Leben kann nun einmal nicht aus dem Tode geboren werden; wo also ein todtes Sein oder Wesen an die Spitze gestellt wird, da kann es nur durch logische Sprünge zu einer Lebendigkeit kommen! Endlich soll aus dem Natursein Gottes seine Persönlichkeit resultiren durch Reflexion des Unterschiedenen in sichselbst. Aber durch die Zurückbiegung einer unpersönlichen Aktion entsteht nimmermehr eine Persönlichkeit, so gewiss auch die seiende Persönlichkeit in Selbstunterscheidung und Selbstbeziehung sich bethätigt. Man könnte also höchstens sagen, die Natur müsse auch in Gott, wie im Menschen,

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA.

das prius der Entwickelung des selbstbewussten Geistes sein. Aber diese Analogie wird dann doch von Rothe selber wieder zerstört, dadurch, dass er keine Priorität, sondern schlechthin ewiges Zugleichsein und Wechselwirken beider modi behauptet. — In der 2. Auflage seiner Ethik hat Rothe diese Einwände berücksichtigt und theilweise abzuhelfen gesucht. Er lässt nun die Persönlichkeit in Gott der Natur vorausgehen: „die Persönlichkeit ist das Erste im aktuellen Sein Gottes; ihr Hervorbrechen ist zwar noch ein unpersönlicher Prozess, dessen Wesen eben in der Konstituirung der Persönlichkeit besteht, aber von nun an im weiteren Verlauf des Sichaufschliessens des göttlichen Wesens ist die Persönlichkeit das treibende und Richtung gebende Prinzip“*); sie ist es besonders, die den Gehalt des göttlichen Wesens zu einer Totalität von Unterschieden und zwar in teleologischer Beziehung auf sich (die Persönlichkeit) selbst bestimmt d. h. sich einen (geistigen) Naturorganismus bildet. So gewiss diess gegenüber der früheren Darstellung ein Fortschritt ist, so gewiss wird es jetzt um so undenkbarer, wie die Persönlichkeit Gottes ganz unmittelbar aus dem schlechthin bestimmungslosen Wesen Gottes, „in welchem sie zugleich mit allem Sein verschlossen war, hervorbrechen“ soll? Warum Rothe an dieser Theogonie auch jetzt noch festhielt, sagt er deutlich: der Begriff „causa sui“ schliesst das Nichtsein oder die blosse Seinsmöglichkeit ebenso in sich wie das wirkliche Sein; Möglichkeit und Wirklichkeit sind nun zwar in Gott nothwendig zusammen, aber „der Kausalität nach ist die Möglichkeit allerdings als der Wirklichkeit vorangehend zu denken“; „mit dem Begriff: Person kann nicht der Anfang gemacht werden, denn Gott kann nur unter der Voraussetzung durch sichselbst Person sein, dass er, bevor er Person ist (rein logisches „bevor“!), als Nichtperson ist.“ Wir können hiegegen einfach das geltend machen, was er selber (wenige Seiten vor den eben angeführten Sätzen) bemerkt**): „Es ist freilich schwer, ein lediglich Durchsichselbstseiendes zu denken; aber da es doch einmal gedacht werden muss, so kann es offenbar nur

*) Theol. Ethik, 2. Aufl. I, pag. 122.
**) A. a. O. p. 90 f.

als das schlechthin Vollkommene gedacht werden; denn das Nichtschlechthinvollkommene müsste in irgend einer Beziehung durch Anderes kausirt sein. Es ist sonderbar, dass es uns soviel schwerer ankommt, an das ursprüngliche Sein des Vollkommenen, als an das des Unvollkommenen zu glauben, da doch das Prädikat des Durchsichselbstseins augenscheinlich nur dem Vollkommenen entspricht und nicht dem Unvollkommenen. Das Ursprüngliche kann nur sein das Vollkommene, schlechthin Seiende, in welchem die Ursache liegt für das Unvollkommene, nur relativ Seiende." Diesen Bemerkungen müssen wir durchaus beistimmen; aber wie sich damit die Voranstellung des Unpersönlichen in Gott vor seiner Persönlichkeit reime, vermögen wir nicht einzusehen. — Das Verhältniss Gottes zur Welt bestimmt nun weiterhin Rothe folgendermassen. Indem Gott sichselbst als Ich bestimmt, setzt er zugleich und in Folge davon das Nichtich als seinen reellen Gegensatz sich gegenüber, zwar nicht als Voraussetzung, sondern nur als Produkt des Ich, aber doch als ein so nothwendiges, wie der Schatten nothwendig dem Lichte folgt. Dieses Nichtich ist die Materie, die also mit dem göttlichen Ich immer zugleich gesetzt ist und zwar nur als Nichtsein, kontradiktorischer Gegensatz des Ich Gottes, aber gleichwohl als gesetztes eine reale Kontraposition gegen Gott bildend. Da dieser reale Gegensatz die Absolutheit Gottes aufheben würde, so muss Gott sich selbst ihm gegenüber erhalten, indem er sein Nichtich wieder aufhebt, zwar nicht überhaupt und schlechthin, sondern nur insofern es einen Gegensatz zu ihm bilden würde; die Aufhebung des Nichtich besteht sonach näher in der Erhebung desselben zum andern Ich mittelst Hineinsetzung des göttlichen Ich in sein Nichtich. Und eben darin besteht der Schöpfungsprozess, nicht schon im Setzen der Materie, sondern im Aufheben der Gott entgegengesetzten Materie durch Aneignung derselben an den Geist oder durch Bildung derselben zum Organismus des Geistes. Der Schöpfungsprozess kann insofern geradezu bezeichnet werden als eine „Weltwerdung" oder noch näher, da das Ziel des Prozesses die Persönlichkeiten sind, als eine „fortgehende Menschwerdung Gottes innerhalb des materiellen Daseins". Wie aber die weltbildende Thätigkeit Gottes die

gesetzte Materie zur Voraussetzung und Basis hat, so ist sie auch durch diese positiv vermittelt, sie ist „ein Setzen neuer Bildungen aus der Materie heraus und unter deren eigener Vermittlung, also eine schöpfrische Entwickelung derselben". Als Entwickelung der Kreatur aus sichselbst heraus bildet die Welt eine ununterbrochene Kette von Gliedern, die genau eins in das andere eingreifen und zusammen einen Organismus bilden. Dieser Prozess ist jedoch nicht ein Sichselbstentwickeln, sondern ein durch die schöpfrische Kausalität Gottes entwickelt werden; sonach ist jede nachfolgende Kreatur durch die früheren zwar wesentlich vermittelt, aber nicht verursacht, sondern verursacht allein durch Gott; als Setzen eines Neuen ein schöpfrischer, aber als bedingt durch das Alte ein nicht rein absoluter Akt Gottes. Darauf beruht das Nichtfertigsein jeder Weltstufe und damit zugleich deren jeweilige Unvollkommenheit, welche aber ihre einfache Theodicee eben darin findet, dass sie nur etwas Provisorisches, im steten Aufgehobenwerden begriffenes ist. Von der noch nicht aufgehobenen Materie, dieser an sich nichtigen primitiven Kreatur, stammt alles Defekte in der geschöpflichen Welt, Alles, was sich als Uebel fühlbar macht; und wenn dieser kontradiktorische Gegensatz sichselbst im persönlichen Geschöpf als Gegensatz affirmirt, so wird er zum konträren — zum Bösen. Gleichwohl musste Gott, um überhaupt die Welt als ein von ihm Verschiedenes zu schaffen, beginnen mit seinem reinen Gegensatz, der Materie. Und freilich, wenn gleich dieser Gegensatz im steten Aufgehobenwerden begriffen ist mittelst der immer fortgehenden Schöpfungsthätigkeit, definitiv überwunden ist er nie, sondern es bleibt nach jeder Schöpfungsperiode immer wieder ein unüberwundener Rest als caput mortuum zurück, an dem sofort die schöpfrische Arbeit Gottes auf's Neue beginnt. — Auch dieser Schöpfungstheorie ist, wie der Weisse's, der Vorzug nachzurühmen, dass sie „die reale Unterschiedlichkeit Gottes und der Welt oder die Ausserweltlichkeit Gottes mit der realen Einigung beider oder der Innerweltlichkeit Gottes" zu verbinden sucht; indem jene die Voraussetzung, diese die zu realisirende Aufgabe der Schöpfung bildet; das Verhältniss Gottes zur Welt ist weder Vermischung, noch todte Aeusserlichkeit, sondern lebendige Beziehung im

Unterschiede, immer fortgehendes Sichhineinsetzen Gottes in die Welt und Erheben derselben zu einem andern Ich, zu seinem verwirklichten Abbild; und zwar diess nicht durch einseitige Thätigkeit Gottes, sondern unter steter Vermittlung der Kreatur selbst, also mittelst Zusammenwirkens beider. Allein so löblich auch die relative Selbständigkeit der Welt im Verhältniss zu Gott an und für sich wäre: hier ist sie auf eine Weise erreicht, die wenigstens hart genug an Dualismus anstreift; denn die Materie, auf welcher sie beruht, besteht im reinen Gegensatz gegen Gott; und wenn auch dieser Gegensatz durch Gott selbst gesetzt ist, so bedroht er doch nach Rothe's eigener Darstellung die Absolutheit Gottes in der Weise, dass Gott ihn sofort wieder aufzuheben genöthigt ist. Da nun diese weltbildende Thätigkeit nach Rothe einen Anfang hat, das Setzen der Materie aber als anfangsloses zu denken ist, so lässt sich der Schluss nicht wohl umgehen, dass einmal die göttliche Absolutheit durch den bestehenden reinen Gegensatz beschränkt war. Doch selbst, wenn man davon absehen wollte und zugeben, dass die reine Materie nicht zeitlich der bildenden Thätigkeit Gottes vorausgieng, so liegt schon genug Gefahr für die Absolutheit Gottes in dem misslichen Umstand, dass diese Aufhebung des Gegensatzes (der Materie) eine nie vollendete sein soll, Gott also immer auf's Neue sich mit ihr abzuarbeiten hat, ohne zu einem Ziele zu gelangen. Uebrigens ist Rothe's Begriff der Materie auch ansichselbst schon durch die bedenklichsten Schwierigkeiten gedrückt. Rothe selbst muss die Frage sich aufwerfen: Ob das Nichtich Gottes, als ein kontradiktorischer Gegensatz gegen ihn, d. h. als reines Nichtsein und Nichtssein überhaupt setzbar sei? Seine Antwort: „Was Gedanke ist, ob auch rein negativer, ist auch setzbar", wird nicht Jeden überzeugen; ein reines Nichtsein als seiend zu denken, ist doch wohl unleugbar eine contradictio in adjecto. Angenommen aber auch, wir könnten uns das Nichts als seiend (gesetzt) denken, so wird uns nun erst recht undenkbar, wie denn dieses Nichts der Stoff sein konnte, aus dem und unter dessen Vermittlung Gott die Welt bildete, durch den das Thun Gottes bedingt und gebunden ist, ja der Gotte einen nie völlig zu überwindenden Widerstand entgegensetzt und

damit die Ursache der Uebel und des Bösen in der Kreatur wird. Alles diess setzt, sollte man meinen, eine eigene Kraft und Thätigkeit im Unterschied von der göttlichen voraus; Kraft aber und Thätigkeit kann dem Nichts nimmermehr einwohnen. Von dieser Seite aus, sofern die Materie ein blosses Nichts ist, wird durch sie zwar nicht die Absolutheit Gottes, wohl aber die reale Subsistenz der Welt gegenüber Gott sehr bedenklich in Frage gestellt. Und somit wird sich nicht verkennen lassen, dass diese Rothe'sche Schöpfungstheorie an zwei entgegengesetzten Klippen zu scheitern droht: einerseits, sofern die Welt auf die Materie als den daseienden reinen Gegensatz Gottes basirt ist, wird sich ein Dualismus, andererseits, sofern sie auf die Materie als blosses Nichts basirt wird, ein Akosmismus ergeben, nach jener Seite also die Absolutheit Gottes, nach dieser die Realität der Welt gefährdet sein. Glücklicher ist jedenfalls Weisse's Schöpfungstheorie, welche vermöge eines wesentlich andern Begriffs der Materie diesen Schwierigkeiten allen entgeht.

Es möge genügen an diesen Vertretern des spekulativen Theismus, welcher, ausgehend von der Idee des Absoluten, die Persönlichkeit desselben dialektisch konstruirt und durch fortschreitende Dialektik zur Weltschöpfung gelangt. Der andere mögliche Weg ist der: von der Weltwirklichkeit auszugehen und regressiv auf Gott als Weltursache zu schliessen, wobei jede Aussage über Gott und sein Verhältniss zur Welt sich nur dadurch legitimiren kann, dass sie als Postulat zur Erklärung der Weltwirklichkeit nachgewiesen wird. Wir können diesen Theismus im Unterschied von jenem spekulativen den empirischen nennen; wobei wir jedoch zum voraus bemerken, dass dieser Weg, da er ja doch auch über die unmittelbare Erfahrung hinausgeht und gehen muss, mit jener spekulativen Methode in keinem schlechthin ausschliessenden Gegensatz steht, vielmehr beide sich gegenseitig zur Ergänzung und Probe dienen.

Vertreter dieses Theismus finden sich schon in der alten Philosophie; wir nennen statt Aller den Einen: Aristoteles. Alles Werden und alle Bewegung ist nach Aristoteles ein Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, von der Potenzialität zur Aktualität. Dieser Prozess hat zwar seinen

Ausgangspunkt in der blossen Potenzialität, keineswegs jedoch auch seinen Grund in derselben; das bloss Mögliche kann nimmermehr durch sichselbst, sondern nur durch ein Aktuelles d. h. Wirklichseiendes und Wirksames zur Verwirklichung gebracht werden. Alles Werden setzt sonach ausser dem, was wird, der Möglichkeit, auch ein Prinzip voraus, wodurch es wird, und dieses Prinzip kann nur im Aktuellen liegen. Das Aktuelle also ist das Frühere, aller Bewegung nicht nur dem Begriff sondern auch der Ursächlichkeit nach vorausgesetzte, also selbst das Ungewordene, Ewige. Und dieses ungewordene Prinzip des Werdens, diess unbewegte Bewegende ist eben Gott. Ausser diesem kosmologischen Beweis findet sich bei Aristoteles auch schon eine Spur des ontologischen: die Nothwendigkeit des Seins, das Nicht-nicht-sein-können kann nur dem zukommen, was nicht blosse Potenz ist, denn diese kann ebensowohl sein als nichtsein, also nur dem, was ewige Wirklichkeit hat, der reinen Aktualität oder Energie. Diese der werdenden Wirklichkeit oder der Erscheinungswelt als ungewordenes Prinzip vorauszusetzende reine Energie beschreibt nun Aristoteles als höchste Thätigkeit; und da eine höhere Thätigkeit als die der Intelligenz nicht existirt, so muss Gott denkende Intelligenz sein. Der Inhalt seines Denkens aber kann selbst auch kein andeser als der vollkommenste sein und das ist eben nur Gott selbst, es besteht somit seine Thätigkeit im Denken seiner selbst (*νοησις νοησεως*). Dagegen ein Wollen und Handeln glaubt Aristoteles Gotte nicht zuschreiben zu dürfen, weil damit ein unvollendeter Zweck, also ein Mangel, eine blosse Potenzialität in Gott gesetzt würde, gegen seinen Begriff als reine Energie. Damit will sich nun freilich nicht gut reimen lassen, dass Gott für die Welt das Bewegungsprinzip sein, ja sogar durch einen Anstoss von aussen den Anfang der Bewegungskette machen sollte. Besser stimmt es zu jener ruhenden Vernunft, als welche er Gott beschreibt, wenn er ihn als die Zweckursache der Welt in der Weise fasst, dass die Anziehungskraft des in sich vollendeten Zwecks oder des absolut Guten, was Gott ist, auf die Welt aktualisirend einwirke. Nur freilich wird damit doch wieder in die blosse Potenz eine eigene innere Bewegungskraft gelegt, vermöge welcher sie der abso-

luten Aktualität zustrebt. Nimmt man aber einmal eine solche, der Materie eigene Bewegungskraft, ein inwohnendes Entwickelungsstreben an, so scheint ein besonderes äusseres Bewegungsprinzip, wie es in der „reinen Energie" oder Gott liegt, überflüssig zu werden. Und man hat desswegen neuerdings (besonders in der Hegel'schen Schule) oft gesagt, der aristotelische Gottesbegriff stehe mit dem übrigen System in keinem Zusammenhang; er sei von Aristoteles ganz willkührlich statuirt worden, ja er werde eigentlich durch seine Physik mit ihren der Welt immanenten Prinzipien: Form und Stoff, bewegende Ursache und Zweckursache, ganz ausgeschlossen. Hiemit hat man aber doch den Meister des Denkens sehr voreilig gemeistert! Wenn ein Denker wie Aristoteles bei den immanenten (selbst werdenden und bewegten) Prinzipien des Werdens nicht stehen bleiben will, sondern über das Physische hinaus noch ein „Uebernatürliches" (Metaphysika) nöthig zu haben glaubt, so wird er doch wohl dazu seine guten, vernünftigen Gründe gehabt haben; und man hätte also wohl besser gethan, über diese seine Gründe ein wenig gründlicher nachzudenken, als frischweg über sie abzusprechen! Dass die Wirklichkeit aus der blossen Möglichkeit, das Vollkommenere aus dem Unvollkommenen, das Bestimmte aus dem Unbestimmten in alle Ewigkeit nicht hervorgehen könnte, wenn nicht ein schlechthin Vollkommenes und ewig Vollkommenes als Ursache des werdenden und relativen Vollkommenen als Prinzip des ganzen Werdens der Welt vorausgestellt würde: das ist eine Einsicht, durch welche der antike Denker die ganze moderne Immanenzphilosophie recht gründlich beschämt! Dass die formirende Kraft als Zweckursache dem endlichen Sein immanent sei, wusste ja freilich auch Aristoteles sehr wohl; allein er begnügte sich mit dieser wohlfeilen Wahrheit noch nicht, sondern fragte nun erst nach dem zureichenden Grund dieser zwar offenbaren, aber darum noch keineswegs auch erklärten und nach ihrem Grunde begriffenen Thatsächlichkeit. Und da braucht er denn das treffende Bild, das heute noch allem Pankosmismus gegenüber seine Geltung behauptet: Die Welt gleiche einem geordneten Heer, dem die Ordnung einwohne als seine eigene Art zu sein; aber die Ordnung sei darum doch nicht das Erste und nicht

weiter zu erklärende, sondern sie sei vielmehr das Abgeleitete, das selbst wieder zu seiner Voraussetzung haben müsse den Feldherrn als den ordnenden Geist*). Dass Aristoteles das der Welt vorausgesetzte vollkommene Prinzip nur als Intelligenz, als den selbstbewussten Geist ansehen kann, nicht als irgend eine geistlose Allgemeinheit und Unbestimmtheit, das war in der That eine grosse Errungenschaft auf dem Boden des philosophischen Denkens. Der Fehler war nur der eine, dass er den Geist in ächt griechischer Weise als die ewig sichselbst gleiche, ruhende Selbstbeschauung auffasste, nicht auch als den sichselbstbestimmenden, im Setzen und Durchführen von Zwecken thätigen Willen. Dadurch schneidet er die Brücke zwischen Gott und der Welt ab und rückt Gott in eine ähnliche deistische Transscendenz, wie sie beim platonischen Gottesbegriff sich findet. Auf diese Art bleibt dann aber das Werden der Welt, zu dessen Erklärung eben Aristoteles den ausserweltlichen Gott postulirt hatte, doch wieder unerklärt und es schleicht sich daher unter der Hand wieder die Vorstellung einer ausschliesslich immanenten Entwickelung ein, welche doch von Aristoteles im Prinzip aus guten Gründen verworfen worden war.

In der neueren Philosophie kommt hier vor Allen Leibnitz in Betracht. Den Begriff der Substanz, des realen Seins, welchen Spinoza vom Einen Unendlichen ausgesagt hatte, überträgt Leibnitz auf das viele Endliche; zugleich belebt er aber auch den Begriff des Realen dadurch, dass er es nicht bloss als todtes ruhendes Sein fasst, sondern als Thätigsein, Kraft, Lebenszentrum, als Seele. Dadurch unterscheiden sich seine Monaden namentlich auch von den Atomen des alten (und zum Theil neueren) Atomismus. Es ist daher auch der Zusammenhang der vielen Einzelwesen oder Monaden unter einander, die Weltordnung, nicht das Resultat einer mechanischen, dem Zuge der Schwere bloss folgenden, Bewegung, sondern er beruht auf einer inneren, im Wesen der Monaden ursprünglich angelegten Harmonie, wornach in jeder Monade das ganze Universum sich spiegelt, aber in jeder auf eine andere Weise, als in allen andern; und zwar diess nicht bloss ein

*) Metaphysik XII, 10.

für allemale, sondern so, dass in jedem einzelnen Moment die Veränderungen in jeder einzelnen Monade, ihrer Thätigkeit oder ihrem „Vorstellen“*), entsprechen den gleichzeitigen Veränderungen in allen andern Monaden oder im ganzen Weltgange. Da nun aber diese Harmonie nicht die Folge einer fortgehenden Wechselwirkung innerhalb der Monaden selbst sein kann, sofern diese keine Einwirkungen auf einander üben oder von einander erleiden können („sie haben keine Fenster, durch die Ewas herein- oder hinauskommen könnte“); so bezeichnet Leibnitz die Harmonie der Monaden untereinander als eine prästabilirte und als Wirkung einer schöpferischen Ursache, die mit Verstand Alles auf einander geordnet habe. So kommt er von der Monadenlehre aus auf einen persönlichen Gott, im wesentlichsten Unterschied von dem atheistischen Atomismus und Pankosmismus. Es ist nun freilich auch dieser Leibnitz'sche Theismus, ebenso wie der des Aristoteles, von den meisten neueren Darstellungen als eine der religiösen Vorstellung zulieb gemachte Inkonsequenz in Anspruch genommen worden. Alles, was durch den ausserweltlichen Gott hier erreicht werden sollte, hätte auch, so wird gesagt, ebensogut erreicht werden können durch den Begriff des sichselbst verwirklichenden Zweckes, welcher der Monade als thätiger Kraft immanent sei; und so wäre an die Stelle der von Gott prästabilirten Harmonie eine sich selbst ewig vollziehende Harmonie zu setzen; diese sichselbst vollziehende Harmonie des Weltalls wäre selber schon die Gottheit, ausser welcher es keiner andern bedürfte. Ich gestehe, dass ich auch hier, wie vorhin bei Aristoteles, den Fehler viel mehr auf Seiten der Tadler, als auf Seiten des Getadelten finde. Leibnitz hat so klar und scharf als Aristoteles eingesehen, dass eine Ordnung sich nicht selbst macht, sondern vom Ordnenden als dem ihr vorausgesetzten Prinzip gemacht sein muss. Da jede Monade im Gang ihrer inneren Thätigkeitszustände (Vorstellungen) nur ihren eigenen

*) Diese Korrespondenz zwischen den Zuständen der Einzelmonade und denen aller Monaden oder der Welt bezeichnet Leibnitz als ein „Vorgestelltwerden“ der Welt in der Monade (in dem Doppelsinn des Worts = Repräsentiren und = Imaginiren).

Gesetzen folgt; so ist eine Zusammenstimmung aller einzelnen unter einander nur möglich, wenn sie entweder sich gegenseitig unter einander selber geschaffen hätten — was ein Ungedanke ist; oder wenn sie alle miteinander und aufeinander geschaffen sind von einer einzigen Ursache, die dann eben nur Gott sein kann. — Der Fehler Leibnitz's dürfte wohl nur darin liegen, dass mit der Abhängigkeit des Ursprungs der Monaden die Selbständigkeit ihres Wesens nicht gehörig vermittelt ist. Abgesehen von der Bedingtheit, die im Ursprung der Monaden liegt, sind dieselben ihrem Sein nach so unbedingt, dass alle ihre Zustände ihren Grund ausschliesslich nur in ihnen selbst haben und nur die gesetzmässige Entwickelung ihres eigenen Inneren sind. Dadurch kommt Gott in ein äusserlich deistisches Verhältniss zur Welt zu stehen; seine Ursächlichkeit beschränkt sich auf den ersten Anfang derselben, von welchem an Alles, wie ein Uhrwerk, von selber abläuft ohne sein weiteres Zuthun. Aber dieser, aus einseitiger Autonomie des Endlichen entsprungene Deismus ist stets auf dem Sprung, in sein Gegentheil wieder umzuschlagen. Sofern sich nehmlich die Monaden nach der Gesetzmässigkeit einer einmal aufgezogenen Uhr entwickeln, fehlt ihnen ja doch wieder die Freiheit der Selbstbestimmung, ihre Thätigkeit ist keine wirkliche Selbstthätigkeit, die ihren Grund in sichselbst hätte, sondern sie ist die nothwendige Entwickelung dessen, was schon in ihrem Wesen angelegt, eingewickelt war, somit die nothwendige Fortsetzung derjenigen Thätigkeit, von welcher ihr Wesen ursprünglich gesetzt ist, der göttlichen; und so fällt also die Freiheit der einzelnen Monaden zurück in die allbestimmende und alleinige Freiheit Gottes, ihr Selbstsein wird zur blossen Erscheinungsform der göttlichen Lebendigkeit; sie sind, wie Leibnitz selber sagt, „Effulgurationen der göttlichen Substanz". Es ist also allerdings richtig, was Erdmann sagt: Wo Leibnitz die Substanzialität der Monaden ernstlich festhalte, laufe er Gefahr, ihre Dependenz von der Gottheit fallen zu lassen (denn eine Dependenz, die sich nur auf den vergangenen Augenblick der Schöpfung bezieht, ist eben, als eine vergangene, keine wirkliche mehr, also gar keine); und wo er Ernst mache mit der Dependenz von Gott, da drohe ihre Substanzialität

zu verschwinden und er nähere sich dem Spinozismus. — Leibnitz hat sich zwar erhoben über das todte Sein der Spinozischen Substanz zum Begriff der Lebendigkeit, der wirkenden Kraft; aber dieser Begriff ist doch noch viel zu unbestimmt und leer, als dass sich mittelst seiner das Verhältniss Gottes zur Kreatur als das der lebendigen Beziehung im Unterschied, der Selbständigkeit in der Abhängigkeit des Geschöpflichen vom Schöpfer irgend befriedigend darstellen liesse. Leibnitz ist noch zu sehr befangen in den Abstraktionen des herkömmlichen Gottesbegriffs, wie er denn auch für Gott noch keinen volleren Begriff hat, als den des actus purus, was noch so ziemlich auf gleichem Boden steht mit der aristotelischen *νοησις νοησεως*. Er kennt noch nicht (oder verwerthet wenigstens nicht) den wahren Begriff des Geistes, der Unterschiedenheit mit der Einheit verbindet, der insbesondere nicht blosse spröde Kraftthätigkeit ist, sondern in der Freiheit auch Abhängigkeit, Bestimmtwerden im Sichselbstbestimmen zulässt. Infolgedavon ist ihm die Transscendenz Gottes, sein Fürsichsein als Persönlichkeit, noch nicht vermittelt mit seiner Immanenz, seinem Eingehen in die Welt und Sichselbst-an-die-Welt-mittheilen; ebendaher auch Seitens der Geschöpfe das Fürsichsein, worin ihr Wesen besteht, noch nicht vermittelt mit dem fortgehenden Abhängigsein von ihrem schöpfrischen Urgrunde. So lange aber diese beiden Seiten noch so auseinanderfallen, so lange ist der Theismus immer noch in Gefahr, entweder das Endliche im Unendlichen (akosmistisch) aufgehen zu lassen oder neben der innerhalb der Welt einmal bestehenden Ordnung die Abhängigkeit vom Unendlichen ausser Acht zu lassen (atheistisch).

Unter den neuesten theistischen Philosophen hat H. Lotze mit Leibnitz die unverkennbarsten Berührungspunkte. Auch Lotze geht aus von der schon durch die moderne Naturwissenschaft nahegelegten Vielheit der Realen, die er gleichfalls nicht als ruhendes Sein, sondern als Träger des Lebens, Lebenszentra oder Seelen auffasst. Diese Seelen stehen unter einander in fortgehender gesetzmässiger Wechselwirkung und bilden dadurch den geordneten Weltzusammenhang. Wenn hierin eine Abweichung von Leibnitz zu liegen scheint, sofern dieser

kein Wirken der Monaden auf einander zugibt, so wird dieselbe sofort wieder zurückgenommen durch eine Analyse des (inzwischen nur gleichsam als Nothbehelf für die Naturbetrachtung acceptirten) Begriffs der Wechselwirkung, des Wirkens der Wesen auf einander überhaupt. Diese Analyse führt nehmlich zu dem Resultat, dass es in Wahrheit kein Wirken des unterschiedenen Vielen auf einander gebe, weil jedes solches Wirken voraussetzen würde, dass ein Einzelwesen aus sichselbst heraus- und über die von andern es trennende Kluft hinübergienge, was undenkbar sei. Was wir „wirken" nennen, bestehe also eigentlich darin, dass auf eine Veränderung des inneren Zustandes des Einen eine entsprechende Veränderung in einem oder mehreren andern erfolge. Diese Korrespondenz der inneren Veränderungen in den verschiedenen Realen könne nun aber auch nicht auf einer prästabilirten Harmonie derselben beruhen, wie Leibnitz sie annahm, da hiedurch nur die Reihenfolge der wechselnden Zustände überhaupt, nicht aber das Eintreten einer bestimmten Aenderung im Einen in Folge einer vorausgehenden bestimmten Aenderung in einem Andern festgestellt wäre. Hieraus ergibt sich für Lotze das Resultat*): „Unumgänglich scheint es uns, die Trennung zwischen den einzelnen Dingen untereinander und zwischen Gott und ihnen aufzuheben und in einer substanziellen Wesensgemeinschaft aller Dinge die Möglichkeit dafür zu suchen dass die Zustände des einen wirksame Gründe der Veränderung des andern sind. Nur, wenn die einzelnen Dinge nicht selbständig oder verlassen im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüber reichen kann, nur wenn sie alle, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich nur Theile einer einzigen, sie alle umfassenden, innerlich in sich hegenden unendlichen Substanz sind, nur dann ist ihre Wechselwirkung auf einander oder das, was wir so nennen, möglich. Denn nur dann wird die Veränderung, welche eines von ihnen erfährt, zugleich ein Zustand des Unendlichen sein und nicht erst nöthig haben, über eine unausfüllbare Kluft hinüber diesen Zustand zu erzeugen; nur dann kann die Folge, die im Unendlichen aus jenem Zustand gemäss der

*) „Mikrokosmus" III, p. 481 ff. und öfter.

Wahrheit seiner eigenen Natur entspringt, zugleich als eine Veränderung anderer einzelner Dinge erscheinen (NB!), ohne eines neuen Hergangs zu bedürfen, welcher sie in ihnen hervorbrächte. Die Korrespondenz alles Seienden — denn Nichts, was ist, ist beziehungslos — beruht also darauf, dass alles Seiende nur ein unendliches Wesen ist, das in den einzelnen Dingen seine stets gleiche mit sich identische Natur nothwendig in zusammenpassenden Formen ausprägt. Nur aus dieser substanziellen Einheit wird das begreiflich, was wir Wechselwirkung der verschiedenen Dinge nennen, was aber in Wahrheit stets Wechselwirkung der verschiedenen Zustände Eines und desselben Wesens ist.“ Hier begegnet uns dieselbe merkwürdige Erscheinung, wie bei Leibnitz: dass die Einzelwesen, die von vornherein nur zu souverän auf sichselbst gestellt waren, zuletzt wieder ihre reale Subsistenz verlieren und aufgehen in der Einen unendlichen Substanz, an welcher sie blosse Theile, Erscheinungsarten (Leibnitz: Effulgurationen) sind. Zwar ist Lotze soweit als Leibnitz davon entfernt, diess unendliche Wesen, das die substanzielle Einheit der Vielen bildet, in der Weise der Spinozischen Substanz oder auch der Hegel'schen Idee zu fassen. Mit aller möglichen Bestimmtheit erklärt er, dass das Vollkommene oder Gott nur als persönlicher Geist sich denken lasse. „Das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige, persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat!“ Mit diesem schönen Satz, dem Resümee seiner ganzen Weltbetrachtung, schliesst er den „Mikrokosmus“. Aber um so weniger können wir das Bedenken verhehlen: wie denn eine Welt persönlicher Geister und wie überhaupt ein Fürsichsein des Endlichen möglich sei, wenn doch alle Einzelwesen nur Theile sein sollen, welche die Eine unendliche Substanz innerlich in sich hegt? Dieses Verhältniss des Einen Unendlichen zum vielen Endlichen scheint uns überhaupt nicht haltbar, am wenigsten aber mit dem theistischen Gottesbegriff zu vereinigen zu sein. Denn halten wir an der Realität des endlichen Daseins fest, so kann das Eine und selbige Wesen, welches die Dinge als seine Theile in sich hegt, nur das Ganze derselben sein, es bestände

dann nur in der unendlichen Vielheit der Dinge und ihrer Elemente; es wäre nichts von der Gesammtheit derselben Verschiedenes und die vereinigende Kraft käme nicht ihm, sondern dem Vielen, den Atomen, selber zu*); die Gottheit wäre dann nicht nur kein persönliches Wesen, sondern überhaupt keine substanzielle Einheit, sondern die Weltharmonie im Sinn des Pankosmismus. Halten wir dagegen an der Substanzialität und Geistigkeit Gottes fest, so können die „inneren Theile, die er insich hegt", kaum etwas Anderes sein als ideale Unterschiede, eine im göttlichen Denken gesetzte intelligible Welt. Hiezu würde es sich auch sehr gut reimen, dass Zeit und Raum, die charakteristische Darstellungsweise der realen Welt, nach Lotze nichts Wirkliches sind, sondern „blosse Formen der Anschauung, in welchen uns die Welt erscheint, in welchen sie aber nicht ist. Was wir als zeitliches Geschehen auffassen, das ist in Wahrheit nur die innere Bedingungsordnung des Wirklichen; denn das Ganze ist ein Ganzes einander bedingender Glieder und diese Gliederung ist's, was dem endlichen Erkennen als zeitliches Nacheinander- und Zugleichsein anschaulich wird. Für Gott besteht der Grund dieser Täuschung nicht: nicht selbst ein Glied in der Reihe, sondern die umfassende Bedingung des Ganzen, ist er jedem Theil dieser unzeitlichen Wirklichkeit gleich nahe, keiner hat für ihn den ausschliesslichen Werth der Gegenwart"**). Genau so erklärt auch Spinoza die Zeit für einen modus unserer endlichen Vorstellung (imaginatio), der sub specie aeternitatis (seiner Wahrheit und Denknothwendigkeit nach) betrachtet als Täuschung sich herausstellt; genau so wird auch von Spinoza die reale Ursächlichkeit des Endlichen verflüchtigt in eine blosse logische Gliederung, Dependenz und Koordination der Begriffe unter einander! — Man wird schwerlich leugnen können, dass auch Lotze, wie diess oben von Leibnitz nachgewiesen wurde, zwischen Pankosmismus und Spinozischem Akosmismus in einer haltlosen Mitte schwebt, vom einen zum andern getrieben wird. Worin liegt denn nun aber der Grund

*) Man vergl. dazu Ulrizi: „Gott und die Natur", p. 510.
**) A. a. O. p. 597 ff.

von dieser unbefriedigenden Fassung des Verhältnisses von Gott und Welt? Er liegt, soviel wir sehen, darin, dass Lotze zwar wohl eine schöpferische Intelligenz kennt, in welcher die intelligible Welt als gegliedertes System göttlicher Gedanken ewig ruht, aber nicht auch einen von dieser ruhenden Intelligenz noch unterschiedenen schöpferischen Willen, welcher die selbstlose Idealwelt aus dem göttlichen Denken heraussetzen und ihr eine reale Subsistenz, ein wirkliches Fürsichsein verleihen würde. Ausdrücklich sagt er*), das göttliche Schaffen dürfe nicht als eine aus ihm herausgehende That bezeichnet werden; der göttliche Wille setze nicht den Erfolg, sondern sei selbst dieser Erfolg; und nicht nur zwischen dem Wollen und Vollbringen oder Setzen, sondern auch zwischen dem Wollen der wirklichen Welt und dem göttlichen Denken der Weltidee sei nicht zu unterscheiden. Zwar wird diess wieder restringirt: die Welt sei, wenn auch nicht Erzeugniss des göttlichen Willens, so doch auch nicht ohne den Willen aus der blossen Intelligenz emanirt, sondern — wie ja überhaupt eine willenlose Intelligenz nicht denkbar sei — es sei die Welt in dem Sinn von Gott gewollt, dass „in Gott der gleichförmige und wandellose Wille der Billigung auf seinem Gedanken der Welt ruht". Allein einen solchen ruhenden, nicht aus sich herausgehenden, nicht eine von ihm als der Ursache unterschiedene Wirkung setzenden Willen werden wir doch nicht eigentlich „Willen" nennen dürfen, sondern das ist doch nur die in der inneren Selbstanschauung ruhende Intelligenz. Somit wird es dabei bleiben: Lotze bringt es desshalb nicht zu einem realen Fürsichsein der Welt im Unterschied von der in Gott ruhenden Weltidee, zu einer endlichen d. h. in Raum und Zeit wirklichen und wirksamen Existenz und Ursächlichkeit, weil er den letzten Grund aller Wirklichkeit und Wirksamkeit, den göttlichen Willen, verkürzt, ihn nicht zu seiner eigenthümlichen, von der insichbleibenden Intelligenz spezifisch unterschiedenen Wirksamkeit gelangen lässt. Denn der Wille ist seiner Natur nach das nicht in sich bleibende, sondern aus sich herausgehende; er will sich setzen im Andern seiner selbst und das Andere hineinsetzen in sich, d. h. sich

*) A. a. O. p. 588 ff.

mittheilen und in der Mittheilung das Andere aneignen, hingeben und geniessen, kurz: lieben.

Wir werden also, bei aller Anerkennung der Verdienste Lotze's um Sicherung und Feststellung des theistischen Gottesbegriffs, doch bei seiner Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt nicht stehen bleiben dürfen, sondern uns noch weiter umsehen müssen. Und hier kommt uns Ulrici entgegen. Auch er geht, wie Lotze, von den Einzelwesen aus, und zwar von den elementarsten: den Atomen, die er als Kraftzentra fasst. Von ihnen aus schliesst er*) auf Gott als die nothwendig zu fordernde Voraussetzung des Daseins sowohl als des (gesetzlich geregelten) Wirkens derselben. Denn die Atome sind gegenseitig durch einander bedingt; alle Bedingtheit aber setzt eine Bedingung voraus, die als solche nothwendig unbedingt ist; die Bedingung aber der gegenseitigen Bedingtheit der Atome kann nicht in ihnen selbst liegen, weil sonst das Bedingte zugleich (ansichselbst) ein Unbedingtes sein müsste; folglich setzt das Dasein der Atome ein Unbedingtes voraus, das als Grund ihrer Bedingtheit zugleich nothwendig der Grund ihrer Existenz ist. Ebenso ist aber auch die Wirkung der Atome auf einander, welche im Grunde immer eine actio in distans — über den Abgrund der trennenden Entfernung hinüber — ist, denkbar nur unter der Voraussetzung einer allgemeinen, schlechthin kontinuirlichen, alle Atome nicht nur umschliessenden sondern auch durchdringenden Kraft, welche die endlichen Kraftäusserungen erst ermöglicht, indem sie die Wirkungen von Atom zu Atom überträgt und vermittelt. Diese ist als die Alles durchdringende nicht den einzelnen Atomen inhärirend; es fehlt ihr die jedem Atom wesentliche Widerstands-(Repulsions-)kraft und damit das Grundprädikat des Materiellen; sie ist also eine immaterielle, übersinnliche Kraft; und ferner muss diese Kraft, da sie zugleich die teleologische Zentralisation der Atome vermittelt, eine zwecksetzende Kraft, also Intelligenz sein. Somit ist die Urkraft, welche die Wirkungen der endlichen Kräfte und die Zentralisation der Massen vermittelt, nichts anders als der

*) „Gott und die Natur" p. 341—424.

persönliche Gott. Ist Ulrici von vorneherein mit Lotze so ziemlich denselben Weg gegangen, so weicht er nun doch schon hier nicht unwesentlich von ihm ab. Die alle Einzelwesen verbindende Eine Kraft ist ihm eine von den endlichen Dingen dadurch spezifisch verschiedene, dass sie nicht als Einzelnes gegen anderes Einzelne repellirend, sondern vielmehr als das Allgemeine zu allem Einzelnen durchdringend sich verhält; sie ist also eine allen Einzelwesen fremde Kraft und muss somit einem Wesen zukommen, das ganz anderer Natur ist, als die endlichen Wesen, das sonach auch nicht zu diesen wie das Ganze zu den innerlich gehegten Theilen sich verhalten kann, nicht in allen endlichen Dingen Eines und dasselbe, die Eine Substanz in den einzelnen modis sein kann, das vielmehr zu den endlichen Dingen in ursächlichem Verhältniss stehen muss. Die absolute Ursache, die also hier statt der einheitlichen Substanz Lotze's gefordert wird, ist aber nur dadurch Ursache, dass die Wirkungen von ihr verschieden, etwas Anderes als sie selber und doch nur durch sie sind; d. h. aber nichts anders als: sie muss die schöpferische Ursache der Welt sein. Der bei Lotze, wie wir sahen, verkürzte Begriff des göttlichen Schaffens kommt also hier zu seiner zentralen Bedeutung. — Ulrici erinnert nun zwar — und erklärt diess mit Recht für einen wichtigen, bisher vielzuwenig beachteten Punkt — beim Schöpfungsbegriff, wie beim Gottesbegriff, daran, dass wir es hier mit „Grenzbegriffen" zu thun haben*), d. h. mit Begriffen, die ebensowenig ausgedacht werden können, als sie doch gedacht werden müssen, weil ohne sie alles andere Erkennen unvollständig, grundlos, also unerkannt bliebe; sie sind nicht blosse Linien, die das Gebiet unseres Erkennens von einem unerkennbaren Jenseits scheiden würden, sondern sie sind immer noch Begriffe, sonst könnten wir von ihrem Dasein nichts wissen; aber „es sind Begriffe, die das Eigenthümliche haben, dass sie von der Einen Seite vollkommen denkbar, ja sogar denknothwendig, von der andern Seite dagegen als das blosse Postulat eines unvollziehbaren Gedankens, als die blosse Bezeichnung eines nicht weiter

*) A. a. O. p. 503.

erkennbaren aber doch nothwendig vorauszusetzenden Etwas erscheinen". Von der Art also ist auch der Schöpfungsbegriff: sein Inhalt ist nur von der Seite aus vorstellbar, von welcher wir zu ihm hingeführt werden, von dem weltlichen Sein und Werden und der in demselben liegenden Forderung einer letzten unbedingten Ursache desselben; von der andern Seite dagegen, von dieser Ursache selbst aus, d. h. sofern wir die Welt als noch nicht vorhanden sondern erst entstehend durch Gottes schöpferische Kraft denken sollten, erscheint der Begriff unvollziehbar und wird daher zum blossen Postulate, das auf einen unvorstellbaren und doch nothwendig vorauszusetzenden Akt hinweist. (Dasselbe liesse sich wohl kurz so ausdrücken: es ist kein vorstellbarer, aber darum doch denkbarer und denknothwendiger Begriff.) Gleichwohl, wenn auch nicht anschaulich vorstellen, können wir doch diesen göttlichen Akt analogisiren d. h. durch analoge Beziehungen unserm ausgeführten Denken näher rücken*). Denken wir im göttlichen Geist ebenso wie im menschlichen eine produzirende und eine unterscheidende Thätigkeit in absoluter Gleichheit zusammenwirkend, so folgt, dass Gott, indem er sich selbst denkt, den Gedanken seiner selbst nicht nur produzirt, sondern zugleich auch von sich als dem Denkenden unterscheidet, wie das Produkt vom Produzirenden, wie das Bedingte vom Bedingenden. Dieser Unterschied umfasst aber wieder implicite den Unterschied zwischen bedingter und unbedingter Kraft oder Thätigkeit. Also denkt Gott, indem er sichselbst als die unbedingt und einheitlich produzirende Kraft denkt, zugleich, im Unterschied von dieser, mannigfaltige bedingte und relative, kurz endliche Kräfte. So hat Gott in seinem Sichselbstdenken schon auch den Gegensatz seinerselbst, nehmlich endliches und vieles (getheiltes) Sein, aber nur erst als Mögliches, Gedachtes, nicht schon als wirkliche Realität, sondern erst als reale Möglichkeit der Welt. Diess elementare Sein der Welt (als Weltmöglichkeit in Gottes Denken) fällt mit dem Unterschiede, den Gott an sichselber setzt, indem er sich als die absolute produzirend-unterscheidende Urkraft im

*) A. a. O. p. 515.

Selbstbewusstsein erfasst, noch in Eins zusammen, ist also auch noch ein unwillkührlicher Akt Gottes. Zur Wirklichkeit aber bringt Gott jene Möglichkeit endlicher Kräfte dadurch, dass er sie, die er zunächst nur von sichselbst unterschieden hatte, nun auch von einander unterscheidet, gegen einander abgrenzt und bestimmt, unter einander disponirt und ordnet. Damit erst wird das zunächst noch im göttlichen Denken flüssige Sein fixirt, dauerhaft, reell; die wirklich gewordenen Kräfte aber erweisen sich nun auch sofort als wirksame, den Zustand des Seienden stets ändernde und damit gewinnt die Welt den Charakter des Werdens und zwar des Werdens aus sich selbst heraus, d. h. durch ihre eigenen, von der göttlichen Urkraft angeregten, Kräfte. Erst dieser zweite Akt Gottes, welcher die in ihrer ursprünglichen Unbestimmtheit unwirksamen Kräfte bestimmt und damit aus ihrer Gebundenheit entlässt und zur Wirksamkeit anregt, ist die eigentliche Schöpfungsthätigkeit; und weil bei diesem Bestimmen und Ordnen der elementaren Kräfte der göttliche Zweckgedanke, die Weltidee, zur Norm dient, so ist dieser zweite Akt nicht mehr, wie der erste, ein unwillkührlicher, unmittelbar aus der göttlichen Wesenheit folgender, sondern ein freier Entschluss, weil er nicht das Bewusstsein erst zur Folge hat, sondern schon mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein gefasst wird. — Bei aller Analogie zwischen dem menschlichen und göttlichen Denken ist nun hiebei freilich der Unterschied, dass das schöpfrisch-göttliche seinen Inhalt nicht vorfindet, sondern selbst erst setzt; immer wird man dabei wieder fragen, wie es möglich sei, dass die Welt Gedanke Gottes, also von der idealen göttlichen Thätigkeit gesetzt, und doch von dieser idealen Thätigkeit verschiedenes, reales Sein sei? Aber dasselbe Räthsel lastet auch über der Frage, wie überhaupt das Ideelle reell und das Reelle ideell werden könne? Die Wirklichkeit dieses Ein- und Uebergehens des Einen in's Andere steht fest und verwirklicht sich stündlich in unserem Erkennen und Wollen und doch ist das Wie? in letzter Instanz nicht zu erklären. Denkbarer wird übrigens das fragliche Verhältniss, wenn wir bedenken, dass ja der sogenannte reelle Stoff nichts vom

Ideellen schlechthin Verschiedenes, todtes Sein oder dergleichen ist, sondern eben auch nur Kraft, speziell Widerstandskraft, somit im Grunde doch auch ein Ideelles. Hierin liegt ein Vermittlungspunkt für das Uebergehen des Reellen in's Ideelle (Erkennen) wie für das Uebergehen des Ideellen in's Reelle (Wollen und Thun), also zuletzt auch für das göttliche Schaffen als das Setzen des reellen Endlichen durch die ideale Kraft des unterscheidend-produzirenden Gottesgeistes. — Bei dieser Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt ist die letztre selbständig gegenüber Gott, ohne doch dualistisch dessen Absolutheit zu beschränken; Gott ist und bleibt die das Weltsein umfassende unbegrenzte Einheit, wenn gleich unterschieden, resp. sichselbst unterscheidend von dem Weltsein als Vielem und Getheiltem oder Endlichem. Auch ist seine Beziehung zu der von ihm und zu ihm geschaffenen Welt mittelbar eine Beziehung auf sichselbst als absoluten Weltzweck, wenn auch als diese mittelbare Selbstbeziehnng von der unmittelbaren des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung unterschieden; also zwar Relativität Gottes gegenüber der Welt, aber keinerlei Bedingtheit oder Beschränktheit durch sie. Die Welt ihrerseits hat zwar Gott gegenüber eine gewisse Selbständigkeit und Selbstthätigkeit, ist für sich und wird durch sich; aber sie hat diess doch nur durch Gott, als Wirkung seiner absoluten Selbstbestimmung und tritt sonach bei all' ihrem Fürsich- und Durchsichsein doch nie aus der Abhängigkeit von ihrem Seinsgrunde heraus.

Es ist diess jedoch im Wesentlichen nur dieselbe Schöpfungstheorie, wie sie schon früher von J. H. Fichte in seiner „spekulativen Theologie" aufgestellt wurde, mit welcher wir diese historische Skizze insofern am passendsten schliessen, als sie eine Vermittlung des spekulativen und empirischen Theismus darstellt. Nach ihm*) hat die räumlich-zeitliche Weltwirklichkeit ihren präexistenten Grund in dem ewigen Universum, das in Gott und Gottes eigene Wirklichkeit (Natur) ist. Das göttliche Leben kann nehmlich nur darin bestehen, dass es stets Unterschiede in sich selbst setzt und

*) „Spekulative Theologie", p. 442—503.

zugleich dieselben immer aufhebt zur Einheit, welche in seinem Selbstbewusstsein und seinem Sichselbstwollen besteht. Näher ist das formirende, innere Spezifikation und Indifidualisation setzende Prinzip in Gott sein anschauendes Denken, welches Anschauungsbilder, Ideen formirt; aber da Gott in jedem dieser urgestaltenden Denkakte zugleich Wille, diese ideenbildende Thätigkeit also zugleich realisirender Lebensakt ist, so wohnt in jedem Produkt derselben (jeder „Urposition" oder „Monade") zugleich eine ewige Substanzialität und Möglichkeit (reelle Potenz) der Selbstrealisirung inne. Aber als zunächst blosse innere Bestimmtheiten des Einen selbstbewussten Willens sind diese realen Ideen selbst zusammengehalten zur ungeschiedenen Einheit eines in sich geschlossenen, ruhenden Systems; diess ist das ewige Universum in Gott und zugleich das wahrhaft wirkliche Universum, da ausser ihm keine Wirklichkeit und da es allein die vollgenügende Existenzweise ist. Der thatsächliche Beweis dieses ewigen Universums liegt in der Erfahrungswelt vor, sofern der Zusammenhang dieser letztern trotz der trennenden Raumzeitlichkeit sich nur denken lässt als zusammengehalten von jenem allgegenwärtig hindurchwirkenden, ewigen Universum, dessen einigender Grund der Wille Gottes ist; denn gerade am niederen, in Gegensätze getheilten Dasein scheint die einigende Macht des göttlichen Wesens am gewissesten hindurch. Ist nun aber die endliche Welt auf jenes ewige Universum wie die Folge auf ihren Grund zu beziehen, so fragt sich, worin das eigentlich verendlichende Prinzip, der Akt der endlichen Schöpfung bestehe? Nicht in einem Neuentstehen, sondern nur in einer neuen Existenzweise: Das ansich Ewige tritt aus der Ureinheit in die Form des Werdens und der Sonderung ein. Das eigentliche „Geschaffenwerden" besteht zunächst in dem Heraustreten der Urpositionen (der realen Ideen in Gott) aus jenem Bande der Einheit, oder, da die Substanz der Urpositionen der göttliche Universalwille ist, in der Verselbständigung der Willensbesonderungen zur individuellen Verwirklichung aus sichselbst heraus. Diese selbständig gewordenen Weltwesen sondern sich theils gegen einander ab durch räumliche Ausschliessung, theils treten sie zu einander in die reale Be-

ziehung der Wechselwirkung und verfallen damit dem zeitlichen Werden; „Verzeitlichung und Korporisation sind die unmittelbarsten und universalsten Folgen des verendlichenden Sichabsonderns aus der Einheit des ewigen Universums". Hieraus ist erklärt, wie die endlichen (räumlich-zeitlichen) Existenzen ein Anderes gegen Gott sind: denn sie sind ja der verselbständigte Sonderwille, der sich selber aus sich heraus schafft; und wie doch zugleich ihr Sein nur aus und durch Gott ist: aus Gott, sofern der Sonderwille des Endlichen seiner Substanz nach göttlichen Ursprungs ist, aus dem göttlichen Universalwillen hervorgeht, dessen Besonderung darstellt; durch Gott aber, sofern die Zulassung der Sonderung, des Heraustretens aus der Einheit nur durch den frei-bewussten Willen Gottes möglich ist. Jedes Weltwesen ist also ebensowohl natura d. h. durch selbstschöpferischen Akt aus eigenem innerem Triebe heraus werdendes, spontanes Wesen, als zugleich creatura d. h. durch Gott gesetztes, seinen Grund nicht in sichselbst habendes, abhängiges Sein; Gott verhält sich zum Endlichen schaffend und zulassend zugleich und in Einem; denn sein Schaffen ist eben das Fürsichsein- und wirkenlassen derjenigen Kräfte in Gott, welche nur untergeordnete, nur Theile der absoluten Einheit (des Universalwillens) sind, wie wenn sie für sichselbst absolute wären. — Die untergeordneten Kräfte (die Sonderwillen) wirken für sich, d. h. nun aber auch: sie wirken ohne die in ihnen waltende Einheit und ohne das in der letztern mitenthaltene Prinzip der Intelligenz. Die unmittelbare Folge jener Verselbständigung der Sonderwillen ist daher nicht nur, dass sie aus der göttlichen Einheit herausgesetzt werden, sondern damit zugleich auch, dass sie zu etwas gegen Gott als Geist Niedererem also ungeistigem werden. Die Sonderwillen des Endlichen sind blind wirkende, bewusstlose, aus dem Dunkel (Chaos) sich herausentwickelnde; zugleich wirkt aber doch in diesen verselbständigten Sonderwillen noch die harmonisirende Macht des im Universalwillen begründeten ewigen Universums nach; und eben daraus erklärt sich die innere Vernünftigkeit, die „immanente Zweckmässigkeit" der bewusstlosen Natur: sie ist die Nachwirkung der Zweckbeziehungen, welche in der göttlichen Intelligenz die Einheit der Idealwelt bilden;

daraus erklärt sich zugleich, wie der endliche Geist, obgleich er aus dem Chaos der Bewusstlosigkeit heraus werden muss, doch der ewigen Wahrheiten und der schöpferischen Ideen fähig ist: sie können nur darum in unbewusster Ursprünglichkeit in ihm liegen, weil sein Wesen Theil hat an der Substanz des göttlichen Geistes, weil die „Gottmenschheit" ihm zukommt als seine Uranlage, deren Verwirklichung der absolute Zweck der ganzen Schöpfung ist. Der Zweck der Schöpfung erfüllt sich nehmlich noch keineswegs in der blossen Erregung oder Zulassung der Sonderkräfte, sondern diess ist nur erst der grundlegende Anfang, der zum eigentlichen Schöpfungszweck sich als das allgemeinste Mittel verhält; eben diess Auseinandertreten von Anfang und Endziel oder von Mittel und Zweck ist das eigenthümlich Charakteristische der endlichen Welt, wodurch sie sich von der ewigen Idealwelt in Gott unterscheidet, in welch' letzterer alles Einzelne in ewiger Zweckbeziehung auf einander beisammen liegt. — Aus jenen Schöpfungsanfängen treibt nun Gott den Weltzweck in immer tieferen und dem höchsten Ziele angemesseneren Steigerungen hervor, indem er den einzelnen, in Sonderung und Gegensatz gerathenen und darin verfesteten Weltwesen den Weltzweck als eine neue, vermittelte Einheit, als das werdende Abbild der in ihm ewig seienden Welteinheit, einbildet. Erst darin vollendet sich der Schöpfungsbegriff, denn in diesem Betrachte bewährt sich Gott als positiv schöpferischer oder als das demiurgische Prinzip innerhalb jener elementaren Schöpfungsanfänge; er ist Weltbildner und Welterhalter in eigentlichster Bedeutung, indem er mit energisch fortwirkender, steigernder „Vorsehung" die endliche Welt durch den Reichthum aller Gegensätze und Möglichkeiten auch real ihrem Ziele entgegenführt. Diess ist die wirksame Immanenz des ansich transscendenten Geistes Gottes in der werdenden Welt; der Schöpfungsbegriff geht damit über in den der Welterhaltung und -Vollendung.

Wir schliessen hiemit unsere Wanderung durch die Geschichte der metaphysischen Gottesbegriffe und dürfen als

das gesicherte Ergebniss derselben den **theistischen Gottesbegriff** ansehen, welcher, bei aller Verschiedenheit der Auffassung im Einzelnen, doch im Wesentlichen den gemeinschaftlichen Standpunkt der bedeutendsten nachhegelschen Metaphysiker bildet. Wir sind hiemit zu demselben Resultat auf ganz anderem Wege gelangt, auf welches wir uns oben durch den Gang der Beweise für das Dasein des persönlichen Gottes hatten hinleiten lassen. Und so kann die Religionsphilosophie jetzt den Faden wieder da aufnehmen, wo sie ihn am Schluss des vorigen Kapitels gelassen hatte: an der Persönlichkeit Gottes als der allweisen Intelligenz und des allmächtigen Willens der Liebe. So hatte sich uns Gott ergeben aus der Betrachtung der Welt und unseres Selbst; fragen wir nun nach dem Verhältniss Gottes zur Welt, so wird es dieses selbe Wesen Gottes als Intelligenz und Wille sein, von dem wir werden ausgehen müssen bei der Schöpfungslehre.

Ist in Gott, als persönlichem Geist, Intelligenz und Wille, so müssen diese beiden nothwendig in einem Verhältniss zu einander stehen und dieses innergöttliche Verhältniss wird uns den Anknüpfungspunkt für das Verhältniss Gottes zur Welt bieten. Das Verhältniss von Wille und Intelligenz im göttlichen Geist wird nun vor Allem dieses sein, dass der unendliche Wille in der Intelligenz sich spiegelt als Unendlichkeit von möglichen Willensbestimmungen oder von Wirkungen; denn eine Kraft (und diess ist ja der Wille) fassen wir auf und messen sie nach ihren möglichen Wirkungen; nur zerlegt in die Vielheit ihrer (möglichen) Wirkungen werden wir überhaupt der Einheit einer Kraft inne. So enthält also die göttliche Intelligenz in ihrer Beziehung auf den unendlichen Willen eine unendliche Vielheit möglicher Willensbestimmungen oder Zweckgedanken; aber da es mögliche Bestimmungen desselben Einen Willens sind und da sie enthalten sind in der Einen Intelligenz, so bilden sie nicht ein beziehungsloses Aggregat von Vielem, sondern sind in der Einheit des bewussten und wollenden Selbsts zusammengefasst und auf einander bezogen, bilden also ein gegliedertes und geordnetes Ganze, ein System. Dieses System möglicher Willensbestimmungen oder Zweckgedanken, welches also den

nothwendigen und ewigen Inhalt der göttlichen Intelligenz ausmacht, ist die Idealwelt oder die in sich besonderte und gegliederte, aber zugleich schlechthin einheitliche Weltidee. Diess ist die Eine schlechterdings nothwendige Voraussetzung der wirklichen Welt, sofern dieselbe trotz ihrer räumlich-zeitlichen Getheiltheit doch eine Einheit und Ordnung darstellt, κοσμος ist; diese ist nur denkbar, sofern sie gedacht wird als das Abbild eines unräumlichen und unzeitlichen Urbilds, der in der göttlichen Weisheit präformirten Weltidee. Aber diese in der göttlichen Intelligenz enthaltene Idealwelt ist noch keine Wirklichkeit darum, weil in ihr der göttliche Wille, die Urwirklichkeit und das Prinzip alles Wirklichen und Wirkenden, nur erst als ruhendes Objekt gesetzt, noch nicht das sichselbstsetzende aktive Subjekt ist. Es muss also auch der Wille in Gott zu seiner eigenthümlichen Aktivität gelangen. Nun ist aber alles wirkliche Wollen ein Sichselbstwollen im Andernseinerselbst; nicht ein blosses Sichselbstwollen, denn das wäre rein formale Selbstbestimmung ohne allen Inhalt, also kein wirkliches Wollen; ebensowenig aber auch blosses Wollen des Andern, denn das wäre ein Sichselbstverlieren an das Andere, Negation des Selbst im Uebergang zum Andern, also keine Thätigkeit, sondern ein Leiden des Selbst, also kein wirkliches Wollen; sonach kann offenbar das wirkliche Wollen nichts anders sein als ein Wollen seinerselbst, aber nicht in reiner und einfacher Identität mit sich, sondern seinerselbst im Andern und des Andern in seinem Selbst; ein Hineinsetzen seinerselbst in das Andere und des Anderen in sichselbst, ein Sichmittheilen und Sichaneignen, Hingeben und Geniessen zugleich. Liegt diess im Begriff des wirklichen Wollens, so werden wir uns auch das göttliche Wollen nicht anders denken dürfen. Was kann nun dieses Andere sein, das Gott in sich und in das er sich hineinsetzen will? Es kann nicht ein Anderes ausser Gott sein, das er als unabhängig von ihm Seiendes vorfände; diess würde den Grundbegriff Gottes, seine Unbedingtheit, aufheben und würde überdiess das Räthsel aufgeben, wie der Wille Gottes auf ein ihm schlechterdings Fremdes und ursprünglich gegen ihn Gleichgültiges einwirken könne, da doch sonst überall nur Verwandtes und ursprünglich auf einander Bezogenes aufeinander wirken kann. Also

kann das Andere, auf welches der göttliche Wille geht, nur das Andere in Gott selbst sein im Unterschied vom aktiven Willen. Und ein Solches haben wir ja schon gefunden in der Idealwelt, wie sie den Inhalt der Intelligenz Gottes bildet. Also muss der Wille sich hineinsetzen in diese ruhende Idealwelt, als die wirksame Kraft, wodurch jenes zunächst nur gedachte, mögliche Sein zur Wirklichkeit kommt. Diess ist das zweite nothwendig zu denkende Moment des Schöpfungsbegriffs; nur dadurch, dass der Wille im Unterschied von der ruhenden Intelligenz in Thätigkeit tritt und in die Weltidee, welche in der Intelligenz enthalten ist, eingeht, nur dadurch wird aus dieser Idealwelt, die als göttlicher Gedanke bloss für Gott, nicht auch für sichselbst ist, eine wirkliche Welt, die ebensowohl, wie sie für Gott ist, auch für sichselbst ist und in diesem Fürsichsein ein Anderes gegen Gott darstellt. Aber eben hier, in diesem Uebergehen der Idealwelt in die wirkliche Welt, welche nicht mehr bloss als Gedachtes im Denkenden, sondern als fürsichseiendes gegenüber dem Denkenden ist, liegt unleugbar der schwierige Punkt des Schöpfungsbegriffs. Man mag immerhin mit J. H. Fichte darauf hinweisen, dass auch schon die Idealwelt aus Besonderungen und Bestimmtheiten des göttlichen Willens bestehe, die somit nur aus ihrer Einheit zum Fürsichwirken entlassen werden dürfen: gleichwohl besteht zwischen den nur gedachten Willensbestimmungen oder den Ideen der göttlichen Intelligenz und den zu wirklichen und wirksamen Kräften gewordenen Besonderungen des Urwillens eine Kluft, die wir einfach als Grenze unseres Erkennens zugestehen müssen. Auch die Analogie unseres Wollens, in welchem gleichfalls der eigentliche Uebergang des idealen Zweckgedankens in die Realität der äussern Wirkung ein Räthsel genannt werden mag (cf. Ulrici), reicht doch nicht ganz über jene Kluft hinüber, weil hier dem Willen doch immer ein reeller äusserer Stoff und ein äusseres Organ (in der körperlichen Organisation) gegeben ist, in welchem und durch welches er sich realisiren kann, während der schöpferische Wille das Reale überhaupt erst hervorbringen muss. Aber insofern ist diese Analogie hier ganz am Platz, als sie uns erinnert, dass wir überhaupt in unserm Erkennen allenthalben auf Grenzen stossen, die wir

ebensowenig überschreiten können, als wir uns durch sie dürfen irre machen lassen in der Ueberzeugung von der Wahrheit unseres auf's Thatsächliche gestützten Denkens. Die Schöpfung ist ein solcher Grenzbegriff, den wir ebensowenig ausdenken als entbehren können; sowenig wir das eigentliche Entstehen der Welt, sozusagen ihren Hervorgang aus Gott begreifen können, so klar und sicher erkennen wir doch, dass sie zu ihrer nothwendigen und einzigen Voraussetzung hat die Intelligenz und den Willen Gottes, jene als Grund ihrer Ordnung, diesen als Grund ihrer Lebendigkeit. Statt also an der Unbegreiflichkeit des Schöpfungshergangs uns aufzuhalten, müssen wir uns begnügen, die Faktoren und das Resultat desselben zu erkennen; dieses beides ist uns auf Grund der gegebenen Weltthatsache ganz wohl erreichbar und damit haben wir im Grunde Alles erreicht, was uns über das Verhältniss Gottes zur Welt zu erkennen von Interesse sein kann; was darüber hinausgienge, wäre nicht mehr eine Frage des Erkenntnisstriebes, sondern des eiteln und kindischen Vorwitzes.

Die Faktoren der Weltschöpfung nun haben wir erkannt; das Resultat ist das Dasein der räumlich-zeitlich getheilten Welt. Auch in Gott ist, wie wir sahen, Vielheit von Bestimmungen, in welchen ihm die Unendlichkeit seines Willensvermögens zur Anschauung kommt; aber diese vielen Bestimmungen sind als ideale Momente des Einen göttlichen Weltgedankens, in welchem sich für Gott die Unendlichkeit seines eigenen Wesens auseinanderlegt, in ungeschiedener Einheit sowohl unter einander, als auch mit dem sie denkenden Gott. Sollen sie ein Anderes gegen Gott werden, wie diess der göttliche Wille, als Wille der Liebe, fordert, so müssen sie aus der ungeschiedenen Einheit mit Gott heraustreten und diess geschieht ebendamit und dadurch, dass sich ihre Einheit untereinander auflöst. Bei dieser Auflösung der Einen Weltidee sondern sich für's Erste ihre einzelnen Besonderheiten (Momente) als Theile gegen einander ab, sodass jeder Theil das Ganze nicht mehr in sich hat, wie die idealen Momente eines Gedankens den ganzen Gedanken in sich haben, sondern der Theil als Theil das Ganze ausser sich hat, diess ist das Wesen der räumlichen Getheiltheit; für's

Andere treten die im System der göttlichen Zweckgedanken geordneten Verhältnisse teleologischer Dependenz in der Weise auseinander, dass das Niederere und das Höhere nicht mehr zugleich und ineinander sind, sondern das Niedere als das Mittel das Höhere als seinen Zweck ausser sich hat; dieses Aussereinander von Mittel und Zweck, wirklichem Dasein und sein sollender Idee ist das Wesen der zeitlichen Getheiltheit, denn die Zeit ist die Form des Werdens, Werden aber ist nur da, wo die Wirklichkeit der sein sollenden Idee noch inadäquat ist, dieselbe also noch aussersich hat. Diess beides, die Räumlichkeit und die Zeitlichkeit, bildet das Grundmerkmal des endlichen Daseins im Unterschied vom göttlichen; darauf also beruht das Fürsichsein der Welt als Anderes gegen Gott. Aber diese Unterschiedenheit der Welt von Gott ist doch keine Trennung, diess Anderssein doch nicht schlechthinige Fremdheit. Das räumlich-zeitliche Dasein ist ja vielmehr nur das Abbild des in der göttlichen Intelligenz präexistirenden Urbilds und diese Wesensverwandtschaft kann sich nicht verleugnen. Wir dürfen schon das elementarste Sein der Welt nicht als schlechthinigen Gegensatz gegen Gott, als todte Materie, reines Nichts oder dergleichen auffassen, sondern, da es im göttlichen Willen seinen Grund hat, muss es etwas Willensartiges sein; der Wille aber ist seinem allgemeinsten Wesen nach Kraft; sonach wird schon die primitive Schöpfung in Elementarkräften bestehen, die nie bloss ruhend sind, sondern deren Fürsichsein immer auch schon ein Wirken-auf-einander ist. In dieser Ansicht, wie sie von J. H. Fichte, H. Weisse und Ulrici im Wesentlichen übereinstimmend ausgeführt wird, berührt sich der theistische Schöpfungsbegriff mit den Resultaten des modernen Naturwissenschaft, des dynamischen Atomismus. Das Fürsichwirken dieser Elementarkräfte ist nun zwar ein räumlich-zeitlich getheiltes und somit aus der Einheit des göttlichen Gedankens herausgetretenes, also insofern ein blindes Wirken; gleichwohl ist diess blinde Spiel der Naturkräfte beherrscht von der harmonisirenden Macht der göttlichen Intelligenz; denn wenn auch jede Kraft nur nach der Bestimmtheit ihres eigenen Wesens wirkt, so ist doch eben diese Bestimmtheit keine andere als die Bestimmtheit der einzelnen Zweck-

gedanken in der göttlichen Intelligenz, die alle auf einander bezogen und zur Einheit eines Systems geordnet sind. Daher ist also zu erklären, wie den endlichen Kräften die Zweckmässigkeit innewohnen kann, obgleich sie jede nur der blinden Nothwendigkeit ihrer eigenen Natur folgen: es ist die Zweck-Einheit der Idealwelt, welche durch die räumlich-zeitliche Getheiltheit der endlichen Welt als deren immanente Zweckmässigkeit hindurchscheint. — Gleichwohl leuchtet ein, dass diese Einheit, wie sie dem endlichen Dasein von Haus aus, vermöge seines Ursprungs aus der Idealwelt in Gott, zukommt, noch nicht die wahre, volle Einheit sein kann; sie ist ja nur an dem endlichen Dasein als eine Bestimmtheit desselben, nicht aber auch für dieses und durch dieses, als seine eigene That. So lange sie aber diess noch nicht ist, ist sie auch nicht das wahre, vollendete Abbild der göttlichen Einheit; so lange ist also das endliche Sein der Welt wohl ein Anderes gegen Gott, sein Gegensatz, Nichtich, aber noch nicht dasjenige Andere, in welchem er sichselbst hat, sein zweites Ich, welches nach Obigem der ursprüngliche Zweck des göttlichen Schöpfungswillens allein sein kann. Wir dürfen daher die göttliche Schöpferthätigkeit mit dem Schaffen der Elementarkräfte keineswegs als abgeschlossen denken; vielmehr hat sie sich damit nur erst die Grundlage für ihre fortgehende Wirksamkeit gegeben. Und diese letztere ist nichts anders als die fortgehende Bethätigung des Einen ursprünglichen göttlichen Willens, der sichselber will im Andern seinerselbst; sie besteht sonach darin, dass Gott sichselber, sowie er sich in seiner Selbstanschauung als die konkrete Einheit der Ideenwelt besitzt, in höheren und immer höheren Steigerungen dem endlichen Sein einbildet; oder m. a. W.: dass er immer höhere Zweckgedanken aus der präexistenten Idealwelt in die räumlich-zeitliche Weltwirklichkeit eintreten lässt. So erhalten wir also eine Stufenleiter von immer höheren, bestimmteren, vermittelteren Einheiten im endlichen Dasein: von der niedersten, allgemeinsten und äusserlichsten, der Zentralisirung der Elementarkräfte im System der Weltkörper, bis zur höchsten, bestimmtesten und innerlichsten: der Gemeinschaft freier Wesen im Reich Gottes. Jede höhere Einheitsform aber ist vermittelt dadurch, dass die besondern Anlagen, Kräfte

und Vermögen, die in einer niedern Existenzstufe zur unmittelbaren (einfachen) Einheit noch zusammengefasst waren, auseinandertreten und in ihrer Unterscheidung zu einem Fürsichsein und -Wirken gelangen. Indem diese auseinanderstrebenden Kräfte durch einen neuen zentralisirenden Akt Gottes, ihres schöpferisch-innewirkenden Grundes, zu einer neuen vermittelteren Einheit zusammengefasst werden, treten sie in eine vorher nicht dagewesene Wechselwirkung mit einander, werden also selbst auch zu etwas Anderem, als sie vorher waren; sie bilden nun die Verwirklichung einer höheren göttlichen Schöpfungsidee. Auf diese Weise ist jeder Fortschritt in Natur und Geschichte die Wirkung einer neuen göttlichen Schöpferthat und doch zugleich ganz wesentlich vermittelt und bedingt durch die Selbstthat des Endlichen; denn jenes Auseinandertreten einer unmittelbaren Einheitsform beruht auf der selbständigen Spontaneität der auseinanderstrebenden endlichen Kräfte; aber diese Zersetzung des Alten ist weit entfernt, ansich schon die Setzung eines Neuen zu sein, sie ist vielmehr nur die Voraussetzung dafür; sie bildet gewissermassen nur den empfänglichen Boden, den Mutterschooss, welchem die Schöpferkraft Gottes ihre höheren Zweckgedanken einzeugt. In dieser Anschauung von der fortgehenden Schöpfung als gemeinsamem Resultat göttlicher Produktivität und kreatürlicher Empfänglichkeit treffen fast alle neueren theistischen Systeme zusammen.

Eine steigernde Schöpfung muss, als fortschreitende Zweckrealisirung innerhalb der Welt, ein Endziel haben, in welchem wir zugleich den Zweck der ganzen Schöpfung überhaupt zu sehen haben werden. Welches dieser Zweck sei, kann nach dem Bisherigen nicht mehr fraglich sein: eine solche Einheit der kreatürlichen Einzelwesen unter einander und mit Gott, welche nicht mehr bloss an ihnen ist als ihre Naturbestimmtheit oder natürliche Schranke, sondern welche durch sie selbst gesetzt und, als ihre eigene That, nicht mehr Schranke sondern Bethätigung und Vollendung ihrer Freiheit ist. Diess ist aber nichts anders als die frei eingegangene Einheit oder Liebes-Gemeinschaft der geistigen Geschöpfe mit einander und mit ihrem Schöpfer oder „das Reich Gottes“; die Einigung unter einander und die mit Gott

geschieht hier ebenso zugleich, durch Einen und denselben Prozess, wie in der Schöpfung die Sonderung der Einzelwesen gegen einander und gegen Gott ein und derselbe (urschöpferische) Akt ist. Das Reich Gottes als vollendete Gemeinschaft freier Geister unter einander und mit Gott ist das realisirte Abbild der Einheit der ewigen Idealwelt in Gott, in welcher er seine eigene Unendlichkeit zwar in ihrer ganzen auseinandergelegten Fülle, aber doch nur als in einem Gedankenbilde, dem die Realität noch fehlt, anschaut; also ist es zugleich das realisirte Abbild Gottes selbst, sein anderes Ich; insofern kann man unbedenklich sagen, dass Gott durch die Schöpfung und Vollendung der Welt selbst bereichert werde, nehmlich nicht in dem pantheistischen Sinn, als ob sein Wesen ansich dadurch vollkommener würde, sondern insofern als er sich nun in seinem realen Gegenbild verdoppelt hat; es ist die Bereicherung des eigenen Lebens, wie sie mit dem Begriff der Liebe, die sich selbst im Andern besitzt, unzertrennlich verknüpft ist. Aber ebendamit ist auch schon gegeben, dass der Zweck der Schöpfung nicht einseitig in Gott liegt, mit Ausschluss der Geschöpfe; die Liebe kann ja nicht sich allein selbstisch bereichern wollen, sondern die Bereicherung, die sie allerdings finden will, schliesst zugleich ein, dass sie sichselbst mittheilt an das Andere zu dessen eigenem Genuss. Sonach schliesst der Begriff des „Reichs Gottes" oder der Liebesgemeinschaft freier Geister mit Gott den Zweck Gottes und den der Geschöpfe ein und zwar nicht so, dass einer neben (= ausser) dem andern, ihn beschränkend, zur Erfüllung käme, sondern so, dass beide schlechthin untrennlich in einander sind. — Wir sprachen vom Endziel der Schöpfungsthätigkeit, vom vollendeten Reich Gottes; aber kann es denn ein solches geben? Ja und nein! Einerseits muss sich im schöpferischen Prozess ein höchster und letzter Zweck erfüllen, weil eine zwecklose Thätigkeit eine vernunftlose wäre und somit von der göttlichen Intelligenz nicht prädizirt werden könnte; andererseits aber lässt sich doch auch nicht ein solches Ziel der göttlichen Thätigkeit denken, über welches hinaus nichts mehr für ihn zu thun übrig bliebe, das also zugleich das Ende seiner ganzen Thätigkeit wäre; ein solcher Wechsel zwischen Thätigkeit und Thätlosigkeit widerspräche der gött-

lichen Unveränderlichkeit und zudem lässt sich gar keine Lebendigkeit bei schlechthiniger Unthätigkeit denken; das Ende seiner Thätigkeit wäre also zugleich das Ende seines Lebens, was undenkbar ist. Es folgt auch schon aus dem Begriff der Welt, wornach sie ein in Raum und Zeit begrenztes und getheiltes Abbild der göttlichen Unendlichkeit ist, dass sie nie schlechthin fertig sein kann; denn das Unendliche kann in keinem begrenzten Quantum jemals erschöpfend dargestellt werden. So scheinen wir hier vor einer unlösbaren Antinomie zu stehen? Die Sache verhält sich doch wohl nicht so schlimm. Stehen bleibt, dass der Zweck alles göttlichen Schaffens und endlichen Werdens das Reich Gottes ist als Gemeinschaft freier Geister mit Gott; jedes Geschöpf hat also seinen Zweck erfüllt, wenn es das Seinige zur Herstellung dieser Gemeinschaft beigetragen oder, sofern es Geist ist, selbst in dieselbe eingetreten ist. Aber was hindert uns dabei zugleich anzunehmen, dass diese Gemeinschaft in's Unendliche wachsen und unendlich mannigfaltige Glieder in unendlicher Verschiedenheit der Art und der Stufen ihrer individuellen Begabung in sich aufnehmen könne? Wie mannigfaltig sind schon die Verschiedenheiten in der Menschheit zwischen Racen, Stämmen, Individuen und zwischen den einzelnen Generationen durch die Jahrtausende herab! und doch ist diese so mannigfach nüancirte Menschheit nur eine Art der Geisterwelt, welche für die einzige zu halten eine grosse Beschränktheit sein würde. — Wir brauchen also nicht einmal mit Origenes und Rothe eine unendliche Reihe von Welten, die auf einander folgen, anzunehmen; wir dürfen nur an die unermessliche Zahl von Weltkörpern denken, die innerhalb der Einen Ordnung des Ganzen nach feststehenden Gesetzen theils zusammen existiren, theils in fortgehendem Wechsel des Entstehens und Vergehens auf einander folgen, so dass der teleologische Entwickelungsprozess auf den einen erst beginnt; während er zu gleicher Zeit auf andern schon zu Ende geht; dieser so höchst einfache Gedanke, der sich schon bei der Betrachtung des Sternenheeres wie von selbst einem unbefangenen Verstand aufdrängt, reicht allein schon hin, um die Endlosigkeit des göttlichen Wirkens mit der Zweckerfüllung der einzelnen Geschöpfe auszugleichen.'

Hiemit berührt sich endlich noch eine andere, zur Schöpfungstheorie gehörige, Frage sehr nahe: die nach dem Anfang der Schöpfung. Diejenigen, welche im Interesse der Frömmigkeit es für nothwendig halten, einen Anfang der Schöpfung anzunehmen, gehen davon aus, dass eine anfangslose Welt nicht ihr Sein von Gott zu haben, sondern ihm koordinirt zu sein scheint. Wäre dem wirklich so, dann müssten wir trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten schlechterdings einen Anfang der Schöpfung statuiren. Allein dieser Schein rührt doch wohl zunächst eben daher, dass sich für unser vorstellendes Denken die begriffliche Priorität der Ursache vor der Wirkung in das Schema einer zeitlichen Priorität einkleidet, daher ohne letztere auch erstere für unser Vorstellen unmöglich wird. Nun haben wir ja aber auch schon oben aus andern Gründen auf die Vorstellbarkeit des Schöpfungsaktes verzichten müssen; also wird es nicht unbillig oder inkonsequent sein, wenn wir auch hier das Recht beanspruchen, die Vorstellung vom Gedanken zu trennen, den nothwendigen Gedanken der ursächlichen Priorität Gottes vor der Welt von der fraglichen Vorstellung einer zeitlichen Priorität zu unterscheiden. Nicht Jeder kann oder will diese Scheidung vollziehen; mit diesen wollen wir durchaus nicht rechten, um so weniger als uns die Frage überhaupt von sehr untergeordnetem Werth zu sein scheint. Gibt man uns indessen jene Unterscheidung einmal als mögliche und berechtigte zu, dann allerdings sprechen nach unserer Ueberzeugung triftige Gründe gegen den zeitlichen Anfang der Schöpfung. Vor Allem dieselben Gründe, welche oben gegen ein Ende des Schaffens Gottes sprachen: Es würde dadurch Gott unter den Wechsel von Thätigkeit und Ruhe gestellt, gegen den wesentlichen Begriff seiner Unveränderlichkeit; und es wäre ein Sein Gottes ohne Thätigsein statuirt, gegen den Begriff seiner Lebendigkeit. Freilich, wenn man mit H. Weisse Gott vor seinem Weltschaffen an seiner eigenen Vollendung arbeiten lässt, so fällt der letzte Vorwurf weg; aber dann hat man vor der anfangenden Welt einen anfangenden Gott d. h. aber: man hat keinen wahren Gott, sondern hat nur vor die Weltendlichkeit ein anderes Endliche vorausgestellt. Indess scheint uns unvermeidlich, dass die Vertheidiger eines

Weltanfangs irgendwie auf diese Weisse'sche Theorie zurückkommen. Denn fragt man, warum denn Gott das Schaffen der Welt aufgeschoben habe, so muss er es gethan haben, entweder, weil er nicht immer sie schaffen konnte, oder, weil er es nicht immer wollte; in jenem Fall war seine Macht früher beschränkt und ist erst allmählich seine Allmacht gewachsen; in diesem hat ihm der Wille der Liebe, in welchem wir oben das Motiv seines Schaffens fanden, früher gefehlt und ist er also an sittlicher Vollkommenheit, zu welcher doch wohl dieser Wille der Selbstmittheilung gehört, erst allmählich gewachsen; in beiden Fällen also haben wir ein Werden Gottes vor dem Werden der Welt, was eben die gerügte Weisse'sche Theorie ist. Diese Bedenken gegen einen Anfang der Schöpfung sind von den Vertheidigern desselben noch nicht gelöst worden. Hingegen dürften manche Bedenken gegen eine anfangslose Schöpfung wegfallen, wenn man sich diesen Gedanken klar macht. Nicht die Ewigkeit ist es, was damit der Welt zugesprochen wird, vielmehr bleibt diese auch so nur ein Vorrecht Gottes und die Welt ist auch als anfangslose doch durch und durch zeitlich d. h. dem Werden, der Veränderung, dem Entstehen und Vergehen unterworfen; Alles in der Welt hat einen Anfang, aber diess Anfangen von Weltdingen selber hat keinen Anfang*), sondern ist so ursprünglich als der Wille Gottes, der ja immer ein Wille der Liebe war, der sich immer ein Anderes gegenübersetzen wollte, um mit demselben freie Gemeinschaft einzugehen.

Das Verhältniss Gottes zur Welt ist nun aber noch nicht erschöpft durch die Lehre von der Weltschöpfung, da diese es unmittelbar nur mit dem Entstehen der Welt zu thun hat; wie sich die Welt in ihrem Bestehen und ihrem Verlauf zu Gott verhalte, diess bildet den Gegenstand der Lehren von der sogenannten Welterhaltung und Regierung. Auch auf dem Boden des Theismus, um den es sich hier allein handeln kann, begegnen uns hiebei zwei Einseitigkeiten, die wir der Kürze halber als pantheistische und deistische bezeichnen können. Nach der einen Theorie wird die Erhaltung als „fortwährende Schöpfung" in der Weise gefasst, dass das

*) cf. dazu Rothe, a. a. O. p. 190 ff.

Sein und Bestehen der Welt in jedem ihrer Momente ebenso durchaus Produkt des göttlichen Schöpferwillens ist, wie in ihrem Entstehen. Hienach kommt der Welt kein selbständiges Bestehen, keine Substanzialität zu, sie ist hier ebenso substanzlos gegenüber Gott, wie im Pantheismus, nur dass sie nicht sowohl die substanzlose Modifikation des göttlichen Wesens, als vielmehr seines Willens ist, was aber für die Sache selbst im Grunde wenig Unterschied ausmacht. Nach der entgegengesetzten, deistischen Theorie ist die Welt einfürallemal als fertige von Gott hingestellt worden, sodass sie nun durchaus selbständig für sich bestehen kann und Gottes nicht weiter bedarf; derselbe steht ihr also äusserlich gegenüber, hat für gewöhnlich nichts mit ihr und in ihr zu schaffen und greift nur für ausserordentliche Zwecke je und je in ihren mechanisch geregelten Gang ein, in einer Weise, die eben als übernatürliches Eingreifen (Wunder) die selbständige Geltung des endlichen Seins doch wieder aufhebt. So wird hier einerseits Gott der selbständigen Welt gegenüber verendlicht, andererseits die Welt gegenüber dem übernatürlich eingreifenden Allmachtswillen Gottes doch wieder zum Nichtigen, Substanz- und Rechtlosen herabgesetzt*). Vor beiden Einseitigkeiten sind wir nun schon durch unsere Schöpfungslehre bewahrt. Einerseits muss dem endlichen Sein ein Vermögen selbständigen Bestehens, eine eigene Substanzialität zukommen und zwar diess eben kraft des göttlichen Schöpfungswillens, dem es sein Entstehen verdankt; denn dieser Wille als Wille der Liebe will ja eben ein anderes Sein sich gegenüber setzen, muss also auch diesem Andern (dem Endlichen) ein wirkliches d. h. standhaftes Sein gewähren, welches durch sichselbst zu bestehen vermag, sonst wäre es kein Anderes, würde nie aus Gott heraus und ihm gegenüber treten, sondern in jedem Moment des Geschaffenwerdens wieder haltlos zurücksinken in die Eine Substanz Gottes. Liegt es hienach

*) Die Kirchenlehre verfällt in beide Einseitigkeiten: einerseits fasst sie die Erhaltung als creatio continua und hebt damit die Substanzialität der Welt auf; andererseits fasst sie dieselbe als concursus, wobei die endliche Ursächlichkeit der göttlichen koordinirt ist, dieselbe also für gewöhnlich äusserlich beschränkt und dafür dann aber auch in Ausnahmsfällen von der göttlichen einfach suspendirt, beseitigt wird.

im Begriff der Schöpfung einer endlichen Welt, dass ihren Einzelwesen Fürsichsein und Fürsichwirken, Selbstheit gegeneinander und gegen Gott zukomme, so liegt es doch auch nicht minder im Begriff der endlichen Welt (κοσμος), dass diese selbständigen Einzelwesen von einer umfassenden Einheit beherrscht, zentralisirt und harmonisirt werden. Und diese beherrschende Einheit ist nichts anders als die wirksame Immanenz des göttlichen Willens, der sich in der räumlich-zeitlichen Welt, als in seinem Andern, sein reales Abbild allmählich schafft, während er zugleich in der Transscendenz der urbildlichen Idealwelt in ewiger vollendeter Unendlichkeit für sich ist. Diess ist es, was wir unter dem erhaltenden Willen Gottes im weitesten Sinn verstehen; nicht auf das Fürsichbestehen des Einzelnen beziehen wir ihn, sondern darauf, dass im Spiel der selbständigen Kräfte die Einheit, das Gleichgewicht, die Harmonie des Ganzen sich erhält, resp. in immer tieferer Verinnerlichung sich immer höher steigert. Denn wir haben schon oben gesehen, dass diese Einheit theils immer schon ist, als die allgemeinste Bestimmtheit, die den Einzelwesen von ihrem Ursprung her anhaftet, die zu ihrer Natur gehört, theils aber auch erst im Verlauf der Welt werden muss durch die steigernde Einbildung höherer Zweckeinheiten in die Welt. Es wird also auch der erhaltende Wille Gottes in der Welt nach diesen zwei Seiten hin zu unterscheiden sein: einerseits als bewahrender, der die endlichen Kräfte in der gegebenen Ordnung zusammenhält, und zugleich innerhalb derselben ihrer Spontaneität freien Lauf lässt; und zugleich als steigernder, fortschaffender, produktiver Wille andererseits. Es ist diess eine wichtige Unterscheidung; nach jener Seite nehmlich fällt der erhaltende Wille Gottes in der Erscheinung durchaus zusammen mit dem, was man gewöhnlich die Naturordnung, Naturgesetzlichkeit und dergleichen nennt; insofern können wir mit Schleiermacher und Alex. Schweizer recht wohl einverstanden sein, wenn sie die göttliche Ursächlichkeit der Naturordnung gleichstellen. Allein ebenso entschieden müssen wir betonen, dass diess doch nur die eine Seite der erhaltenden Willensbethätigung Gottes in der Welt ist, die bewahrende (erhaltende im engern Sinn); nach der andern aber, als steigernde oder fortschaffende, fällt

sie keineswegs mit der Naturordnung zusammen, sondern bringt wirklich Neues, Nochnichtdagewesenes in die bestehende Welt hinein. Solche neue Anfänge innerhalb des Verlaufs der Welt liegen empirisch vor sowohl in der Natur — das Auftreten höherer Lebensformen über den niedern, des organischen Lebens z. B. über dem anorganischen, des thierischen über dem pflanzlichen, — als auch in der Geschichte — die Epochen, wo neue Ideen in's Dasein treten, neue Lebensgestaltungen über den Trümmern der alten sich erheben. Solche Anfänge lassen sich, wie Natur- und Geschichtsforschung übereinstimmend anerkennen, nirgends aus dem blossen Zusammenwirken des Alten erklären; so pflegt ihnen vielmehr eine Zersetzung des Alten und Erschlaffung seiner Produktionskraft vorauszugehen; das Zersetzte aber und in inneren Widerstreit Gerathene fasst sich nicht selbst zu einer neuen höheren Einheit zusammen, sondern dazu bedarf es eines neuen Zuflusses aus dem schöpferischen Urgrunde. Diese neuen Anfänge sind, ehe sie in die Realität treten, noch nicht und nirgends real gewesen; sie können somit offenbar nur aus einer dem wirklichen Dasein jenseitigen Präexistenz in die diesseitige Wirklichkeit hereintreten; und diese Jenseitigkeit ist eben die Idealwelt in Gott, in welcher jede in die Welt hereintretende neue Lebensform als Zweckgedanke in ewiger Präexistenz präformirt war. Wir sagen also unbedenklich mit Hegel, dass es die Ideen sind, welche allen Fortschritt in Natur und Geschichte hervorbringen; nur fügen wir hinzu, dass diese Ideen vor ihrer zeitlichen Verwirklichung nicht in der Luft schwebten, sondern ihr Dasein hatten in der Intelligenz des persönlichen Gottes und dass sie nicht von selbst in's Dasein treten, sondern durch die Willensenergie des persönlichen Gottes. — Diese steigernde Thätigkeit des erhaltenden Willens darf nun aber doch auch wieder nicht so gedacht werden, dass sie mit der bewahrenden, die in der Naturordnung zur Erscheinung kommt, ausser Zusammenhang stünde oder gar einen Gegensatz gegen sie bildete, dieselbe etwa durchbräche und aufhöbe. Vielmehr ist durchaus daran festzuhalten, was sich ja auch von selbst aus dem Bisherigen ergibt, dass es ein und derselbe, mit sich einige Wille ist, welcher die schon realisirte Organisation

der Welt erhält und welcher immer höhere Ideen ihr einbildet. Diess Neue bildet zu dem Alten, in dessen Sphäre es eintritt, schon desswegen keinen ausschliessenden Gegensatz, weil beides in der Einheit der göttlichen Weltidee ewig auf einander bezogen ist; es muss daher nothwendig auch in der zeitlichen Realisation das Neue, Höhere zum Bestehenden, Niederen im Verhältniss des erfüllten Zwecks zum vorbereitenden Mittel stehen; das Niedere, das vorher Selbstzweck zu sein schien, beziehungsweise auch war, wird durch das Eintreten des Höheren allerdings zum dienstbaren Mittel herabgesetzt, aber als Mittel wird es nun auch fortan bewahrt; es verliert seine ursprüngliche Anlage nicht, es entwickelt sie nur und stellt dieselbe als Mittel in den Dienst des ihm gegenüber höheren Zwecks. Und vermöge dieser durchgängigen Zweckbeziehung, welche das Niedere mit dem Höheren verknüpft, ist auch die Form der steigernden Schöpfung innerhalb des Weltverlaufs durchaus keine willkührliche, abrupte, sondern eine stetige, gesetzlich geordnete. Es kann durch das Höhere dem Niederen keine Gewalt angethan werden, weil dieses sonst nicht gesteigert und erfüllt, sondern in seinem Sein gemindert, ja aufgehoben würde; der göttliche Wille als steigernder käme so mit sich selbst als dem bewahrenden und ursprünglich schaffenden in Widerspruch, was gegen den Begriff der Unveränderlichkeit Gottes wäre. Es kann also das Höhere immer nur unter der bedingenden Mitwirkung des bis dahin gewordenen kreatürlichen Lebens in's Dasein treten, d. h. wenn es gehörig vorbereitet ist, wenn das schon bestehende kreatürliche Leben sich aus sichselbst heraus für das höhere, das kommen soll, empfänglich gemacht hat. Worin dieser Prozess bestehe, haben wir schon oben gesehen; es ist das Auseinandertreten einer unmittelbaren, allgemeinen Einheit in ihre besondern Bestimmtheiten; die Erregung der einzelnen, in ihr noch unmittelbar zusammengefassten Kräfte zum unterschiedenen Fürsichsein und -Wirken; das Erscheinen eines bisher latenten inneren Zwiespaltes und Widerspruchs in der alten Lebensform, welcher Zwiespalt das Eintreten einer höheren konkreteren Einheit ebensosehr fordert, als ermöglicht. Diese freie, aus der inneren Spontaneität jedes Wesens herausgewordene Empfänglichkeit für die fortschaffende

Einwirkung des göttlichen Willens ist die schlechterdings unabweisliche Bedingung für die wirkliche Bethätigung des letzteren. Diess folgt ebensoklar aus dem ganzen bisherigen Gedankengang, als es unwiderleglich durch die erfahrungsmässige Thatsächlichkeit bestätigt wird; denn überall, im Reich der unpersönlichen Natur wie in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens, tritt das Neue erst ein, „wenn die Zeit erfüllet ist" d. h. offenbar: wenn die Kreatur sichselbst aus sichselbst heraus, zwar unter dem leitenden Einfluss des bewahrenden Willens Gottes, aber ohne jeden äusseren Zwang, für die neuen Anfänge vorbereitet und empfänglich gemacht hat. Ebenso und aus demselben Grunde ist endlich auch die Art und Weise, wie die steigernde Schöpfung im einzelnen Fall eintritt, nicht spezifisch verschieden von dem stetigen Innewirken des erhaltenden Willens Gottes in der Welt. Wie dieses nicht äusserlich-beschränkend neben der Spontaneität der Kreaturen nebenhergeht, sondern den von Innen heraus wirkenden Grund derselben, ihre eigene Naturbestimmtheit und Naturordnung bildet, so geschieht auch jede steigernde Schöpfung innerhalb des Weltverlaufs nicht als ein die Spontaneität der Weltwesen hemmendes oder suspendirendes Hereingreifen von aussen, sondern als eine durch die Selbstthat der Geschöpfe hindurchgehende Wirkung von innen her; aus dem der Weltwirklichkeit zu Grunde liegenden transscendenten Schöpfungsgrunde, der Idealwelt, gehen neue Lebensformen in die aufgeschlossene Empfänglichkeit der Kreatur ein und fassen die auseinanderstrebenden Elemente derselben in einer neuen, höheren Einheit zusammen, sodass die bisher theils latenten, theils widerstrebenden Kräfte in eine neue Wechselwirkung treten und dadurch in Wahrheit zu neuen Kräften werden, einen neuen Lebensprozess eingehen, der von der Kreatur zwar als ein Empfangenes, aber gleichwohl als ihr eigenes Leben gelebt und empfunden wird. So gestaltet sich die neue Lebensform sofort mit ihrem Eintritt zum eigenen Lebensbesitz der Kreatur, zum „Natürlichen und Naturgesetzlichen", es wird sofort ebenso Gegenstand der bewahrenden Erhaltung oder Naturordnung, wie die andern, niedern Lebensformen es bisher waren. Eben damit, dass es sich sofort zur gesetzlichen Natur gestaltet,

erweist sich jedes Neue in Natur und Geschichte als eine Wirkung der steigernden Schöpferthätigkeit, als „Gotteswerk" im Gegensatz zu dem von der Kreatur willkührlich Gemachten oder Zufälligen.

Diess Bisherige gilt vom Verhältniss Gottes zur Welt in ihrem Bestehen und Verlauf überhaupt. Man kann hievon noch sein Verhältniss zur persönlichen Kreatur unterscheiden und darauf den spezielleren Begriff der Weltregierung (als besondere Spezies der allgemeineren Welterhaltung) anwenden. Auch hier werden wir dieselben zwei Seiten, wie bei der Erhaltung überhaupt, zu unterscheiden haben: 1) die bewahrende, die sich in der sittlich-religiösen Weltordnung bethätigt, als deren stetige Wirkung die sittlich-religiöse Naturanlage des einzelnen Menschen und die sittlich-religiöse Lebendigkeit der Gemeinschaften zu betrachten ist; 2) die steigernde, welche die neuen Anfänge, die entscheidenden Fortschritte des sittlich-religiösen Lebens in der Geschichte der Menschheit hervorbringt. Auf jene erste Seite der weltregierenden Thätigkeit lässt sich vielleicht der Begriff der „Vorsehung" anwenden; für letztere aber passt offenbar nur der der „Offenbarung"; denn hier, im Gebiete des bewussten Lebens, verwirklichen sich die ewigen Zweckgedanken Gottes nicht bloss unter bedingender Mitwirkung der allgemeinen kreatürlichen Spontaneität, sondern spezieller unter der Mitwirkung und in der Form der bewussten Freiheit (natürlich auch als empfänglicher), sie gehen in diese selbst ein, werden also dem endlichen Geist bewusst, offenbar. Hier erst erreicht die schöpfrische Thätigkeit ihr Ziel, auf welches es von Anfang abgesehen war: Selbstmittheilung an ein anderes Ich, an ein reales Abbild, zur Aneignung desselben in freier Einigung der Liebe. — Die weitere Ausführung dieser Begriffe gehört jedoch erst in die nächsten Abschnitte. Nur daran mag hier schon erinnert werden, dass uns nach dem eben Ausgeführten die Offenbarung nichts von der schöpferisch-erhaltenden Thätigkeit Gottes spezifisch Verschiedenes, erst nachträglich und nur zufällig Hinzugekommenes, sondern vielmehr eben die höchste Spitze, die nothwendige Vollendung derselben ist. Diess ergibt sich uns hier schon als die einfache Folgerung aus unserer Schöpfungs- und Erhaltungs-

lehre; welch' ein Vortheil aber hieraus für die Lehre von der Offenbarung selbst erwächst, mag der nachdenkende Leser schon hier errathen!

Wir haben hiemit das Verhältniss Gottes zur Welt entwickelt unter der Form der Schöpfungs- und Erhaltungslehre. Derselbe Inhalt ist nun aber auch immer noch unter anderer Form behandelt worden, nehmlich als Aussage über das göttliche Wesen, in der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Es könnte scheinen, als ob diese doch wieder etwas wesentlich Anderes enthielte, sofern sie das göttliche Wesen an und für sich beschreibe, nicht in seinem Verhältniss und seiner Thätigkeit der Welt gegenüber. Allein dem ist doch nicht so. Ueber das Wesen Gottes rein an und für sich Bestimmungen aufzustellen, dazu könnte nur eine durchaus abstrakte und ebendaher auch nur in leeren Begriffen sich umtreibende Spekulation sich anheischig machen; wir erkennen die Möglichkeit und Berechtigung einer solchen Spekulation nicht an. Für uns hat sich der Gottesbegriff von Anfang nur ergeben als Resultat der Welt- und Selbstbetrachtung; somit können auch alle Aussagen über das Wesen Gottes sich uns nur ergeben, aus der Reflexion auf das Verhältniss der Welt zu Gott und Gottes zur Welt. Ebendaher haben wir auch die göttlichen Eigenschaften der Hauptsache nach schon in den Beweisen für's Dasein Gottes gefunden; und diess musste so sein, wofern jene Beweise wirklich auf einen bestimmten, durch Eigenschaften erkennbaren Gott, nicht bloss auf ein abstrakt Unendliches führen sollten. Es ist daher im Wesentlichen derselbe Gedankengang, den wir dort giengen und den wir hier wieder zu gehen haben, nur mit dem Unterschiede, dass der Ausgangspunkt beiderseits der entgegengesetzte ist; dort stiegen wir von der Welt zu Gott auf, hier steigen wir wieder von Gott zur Welt herab, sofern wir das Wesen Gottes darauf ansehen, wie es gedacht werden müsse, damit sich aus ihm die ganze Weltwirklichkeit erklären lasse. Eben wegen dieses entgegengesetzten Ausgangspunktes der Betrachtung ist die Eigenschaftenlehre trotz des wesent-

lich gleichen Inhalts nicht überflüssig; sie dient, wie diess in solchen Fällen immer der Fall ist, zur Ergänzung und zur Probe des Bisherigen.

Wenn auch die Glaubenslehre von jeher Eigenschaften Gottes aufgestellt hat, so war sie doch immer uneins darüber, in welchem Sinn diese Eigenschaften von Gott ausgesagt werden können, ob nur subjektiv oder auch objektiv, ob nur gültig für unsere Weise, Gott zu denken, oder ob auch im Wesen Gottes an sich begründet? Die Extreme können wir auch hier durch die beiden Antipoden Schleiermacher und Hegel repräsentirt finden. Nach dem erstern dürfen die Eigenschaften, die wir Gott beilegen, nicht als objektive Bestimmungen des göttlichen Wesens gelten, da dieses in seiner schlechthinigen Einfachheit alle Unterschiede, also auch die unterschiedenen Eigenschaften von sich ausschliesst; sie gelten ihm daher nur als Aussagen über unser frommes Abhängigkeitsgefühl und bezeichnen nur die verschiedenen Arten, wie dasselbe auf das Eine Transscendente bezogen wird. Gleichwohl sucht Schleiermacher dieser rein subjektiven Betrachtungsweise noch einen gewissen objektiven Schein zu geben, indem er die subjektive Beziehung des Abhängigkeitsgefühls auf Gott übersetzt in ein objektives Kausalitätsverhältniss Gottes zur Welt, dodass dann die verschiedenen Eigenschaften als unterschiedene Modifikationen der einen göttlichen Kausalität erscheinen. Allein diese Wendung, welche die Schleiermacher'sche Glaubenslehre dem frommen Interesse zulieb nimmt, ist theils an sich schon eine Inkonsequenz gegenüber den dialektischen Voraussetzungen, theils reicht sie auch nicht aus und wird von der Glaubenslehre selbst wieder illusorisch gemacht; eine Inkonsequenz nehmlich ist sie insofern, als nach der Dialektik die Kategorie der Ursache oder bewirkenden Kraft für Gott ebenso unzulässig ist als die des Subjekts; in der Dogmatik selbst aber wird eine objektive Ursächlichkeit Gottes wieder zurückgenommen insofern, als jede Bestimmtheit derselben, wie sie in der Bestimmtheit der unterschiedenen Eigenschaftsbegriffe liegt, immer wieder aufgehoben und zur bestimmungslosen, ununterschiedenen Allgemeinheit verflüchtigt wird. Eine solche alle Bestimmtheit von sich ausschliessende Ursächlichkeit ist aber in Wahrheit gar

keine Ursächlichkeit, weil in ihr nicht der Grund der Bestimmtheit der Wirkungen liegt. Der wahre Sinn der Eigenschaftenlehre bei Schleiermacher ist also eigentlich der, dass alle Bestimmtheit nur in unser frommes Bewusstsein oder in unsere Reflexion auf das fromme Gefühl, also auf die Seite des räumlich-zeitlich getheilten, endlichen Seins fällt, wogegen Gott als das schlechthin bestimmungslose Allgemeine in unzugänglicher Transscendenz verschlossen bleibt. — Bei Hegel kommt umgekehrt die Bestimmtheit dem Unendlichen selber zu als dessen eigenes Wesen, das es selbst in sich setzt; es tritt also hier Gott aus seiner verschlossenen Jenseitigkeit hervor und wird in der Mannigfaltigkeit seiner eigenen Bestimmungen oder Eigenschaften offenbar; doch nicht nur das, sondern es geht nun hier die vorausgesetzte Einheit und Unendlichkeit Gottes in die Vielheit ihrer endlichen Bestimmungen so ganz ein und auf, dass sie darüber als einheitliches, unendliches Wesen verloren geht; wir haben da nur noch göttliche Eigenschaften oder Wirkungsweisen, aber nicht mehr ein Selbst, dem sie als die seinigen zukämen, nicht mehr einen Gott, der sich in ihnen offenbarte; es bleiben da nur noch Wirkungen, aber es fehlt die wirkende Ursache; und nur die konstante Gleichmässigkeit jener Wirkungen war es, welche als ein Göttliches erscheint; es sind die Weltgesetze, welche dieser Pantheismus an die Stelle der göttlichen Eigenschaften setzt*). — Der lebendige Theismus vermeidet beide Einseitigkeiten: da ihm Gott ebensowohl von der Welt verschieden, als zugleich von ihr nicht geschieden, sondern in lebendiger realer Beziehung zu ihr stehend ist, so geht ihm das göttliche Wesen ebensowenig schlechthin auf in den Kategorien der endlichen Welt, als es sich gegen dieselben schlechthin ausschliessend verhält; er schliesst vielmehr von der endlichen Welt als der Wirkung auf das Wesen Gottes als die davon verschiedene unendliche Ursache; als Ursache nun der endlichen Bestimmtheiten muss Gott selbst auch an diesen Theil haben — denn in der Wirkung kann nichts sein, was nicht auch irgendwie in der

*) s. Strauss, Dogm. I. p. 613.

Ursache sich fände — muss somit selbst auch bestimmbar sein; als unendliche Ursache aber muss er frei sein von den Beschränkungen der endlichen Bestimmtheiten; beides vereinigt sich darin: Gott muss die Bestimmtheiten des Endlichen als urbildliche an sich haben; nach jener Seite ist Gott in seinen Eigenschaften positiv erkennbar, nach dieser ist er es nur negativ; beides vereinigt sich darin: er ist analogisch erkennbar. Wir sind hiemit auf dasselbe gekommen, was die Dogmatiker meinen mit den drei Wegen, auf welchen wir zu göttlichen Eigenschaften gelangen: via causalitatis, negationis und eminentiae; nur ist zu erinnern, dass nicht jeder dieser drei Wege für sich zu einer wirklichen göttlichen Eigenschaft, die das Wesen Gottes wirklich d. h. positiv erkennbar machen muss, führt, sondern alle drei Wege sind zusammen zu nehmen, um zu irgend einer wirklichen Eigenschaftsbestimmung Gottes zu gelangen. Die via causalitatis gibt die Bestimmtheit überhaupt, die ja nur aus der Erfahrung entnommen, also von der Welt als Wirkung auf Gott als die Ursache übertragen werden kann; die via negationis sodann enthält den Kanon, dass wir die Bestimmtheiten: die uns in der endlichen Welt gegeben sind, nicht ohne Weiteres auf Gott übertragen dürfen, sondern nur mit derjenigen Entschränkung, welche dem Unterschied des Unendlichen vom Endlichen Rechnung trägt; die via eminentiae endlich bildet wieder das Korrektiv und Gegengewicht gegen diess negirende Verfahren, indem sie uns warnt, die Entschränkung nicht bis zur Bestimmungslosigkeit zu übertreiben, wodurch das Ursächlichkeitsverhältniss zerstört würde; sie vermittelt also das Positive der ersten Methode mit dem Negativen der zweiten in dem „Urbildlichen" als dem höheren Dritten.

Hieraus ergibt sich nun schon auch, wie wir die göttlichen Eigenschaften werden einzutheilen haben. Da sich uns die Eigenschaften ergeben aus dem Ursächlichkeitsverhältniss Gottes zur Welt, so werden sie verschieden sein, je nachdem wir auf die Welt im Ganzen und überhaupt oder speziell auf die persönlichen Wesen in ihr reflektiren; jenes ergibt die allgemein-metaphysischen, dieses die ethischen Eigenschaften Gottes, unter welch' letztern wir also

das Wesen Gottes in seiner Bethätigung gegenüber der sittlichen Welt verstehen, unter erstern dagegen sein Wesen in seiner Bethätigung gegenüber dem endlichen Sein überhaupt. Da nun das Wesen Gottes nach seiner allgemeinsten Bestimmung Persönlichkeit ist, welche als ihre zwei Seiten Intelligenz und Willen einschliesst, so werden sich nach diesen zwei Seiten auch zwei metaphysische Grundeigenschaften Gottes ergeben: Allmacht als Urbild des freien Willens, und Weisheit als Urbild der Intelligenz. Indem wir dann diese beiden in ihrer speziellen Beziehung auf die zeitliche und auf die räumliche Getheiltheit des Endlichen auffassen, modifiziren sie sich zu den Eigenschaftsbegriffen der Ewigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit, in welchen wir also keine der Allmacht und Weisheit koordinirten selbständigen Eigenschaften sehen, sondern blosse Modifikationen derselben, die von der besondern Beziehung auf eine einzelne Seite des Endlichen herrühren.

Die göttliche Allmacht besteht in der Unendlichkeit seines Willens, welche durch nichts Gott-Aeusserliches beschränkt ist, weder durch ein äusseres Gesetz, als Schranke seiner Selbstbestimmung, noch durch einen äussern Stoff, als Mittel und Schranke seiner Selbstrealisirung. Da erhebt sich nun aber sogleich die Frage: Ist nun dieser Wille überhaupt und in jeder Beziehung ein unbedingter und ungebundener, ein Wille der vollendeten Willkühr? Kann Gott, um es populär auszudrücken, alles und jedes, was nur eine tolle Phantasie ersinnen mag, thun? Es ist diess die uralte Frage nach dem Verhältniss der sogenannten „ewigen Wahrheiten", der metaphysischen und ethischen, zum göttlichen Willen: ob dieselben bindende Gesetze seien auch für ihn oder ob sie durch seinen freien Willen gemachte Gesetze nur für uns seien? Sowohl das eine als das andere bietet seine Schwierigkeiten*). — Einerseits können sie doch nicht Gotte vorausgesetzt sein, so dass sie erst von ihm müssten anerkannt werden als wahr und gut, als Gesetze seines eigenen Wollens und Denkens; wo und wie sollten sie denn ausserhalb Gottes existiren, da ja die Wahrheit nicht für sich existirt als reine

*) Man vergl. dazu Lotze, Mikrok. III, p. 580 ff.

Idee, sondern im und am Wirklichen? Und dann würde auch Gott durch Unterwerfung unter Gesetze, die ihm selbst vorausgesetzt wären, offenbar bedingt und abhängig, im Widerspruch mit seiner Absolutheit. Endlich aber könnte Verstand und Wille eine ihnen ursprünglich fremde Wahrheit weder erkennen noch anerkennen als bindendes Gesetz; diess ist nur da möglich, wo das Anzuerkennende und das Anerkennende in ursprünglicher Wesenseinheit stehen. Andererseits aber können diese Wahrheiten ebensowenig erst von Gott gesetzt sein, als Produkte oder Sanktionen seines freien Beliebens. Denn so wenig Wahrheiten für sich bestehen können, ohne an einem Wirklichen zu sein, so wenig lassen sie sich machen durch eine That, ohne welche und vor welcher sie nicht wären; ein solches willkührlich und grundlos Sanktionirte könnte auch nicht die Kraft haben, uns theoretische oder praktische Anerkennung abzuzwingen. Und das göttliche Wollen wäre dann an und für sich, vor und ausser dem willkührlichen Schaffen der metaphysischen und ethischen Wahrheiten, ein ganz inhaltsloses und richtungsloses Können überhaupt, das seinen Inhalt und seine Richtung erst bekäme durch Auswahl eines Bestimmten aus einer Menge von Möglichkeiten (so Leibnitz: Gott wählt aus einer Menge möglicher Welten, welche seiner Intelligenz vorschweben, die beste Welt). Allein auch für diese Wahl läge in dem rein bestimmungslosen Willen Gottes kein motivirender Grund vor und so wäre auch sie wieder nur ein Akt der Willkühr und das Gewählte hiernach nicht das Beste oder auch nur Gute ansich, sondern es würde erst durch Gottes unwillkührlichen Wahlakt zum Guten gestempelt. Was hiesse diess aber anders als: für den göttlichen Willen an und für sich gibt es weder Gutes noch Böses, wederzu Bejahendes noch zu Verwerfendes? — Als einfachster Ausweg aus dieser Schwierigkeit bietet sich uns nun jenes Verhältniss des Willens zur Intelligenz in Gott, wie wir es oben bei der Schöpfungslehre schon darstellten. Hienach ist der Wille Gottes nie für sich, abgetrennt von der Intelligenz Gottes, thätig, sondern er hat, indem er in Thätigkeit tritt, immer schon Norm und Stoff in den von der Intelligenz formirten Ideen, die ihm somit als zu realisirende Aufgabe, als Ideale vorliegen. Diese

Gebilde der Intelligenz sind einerseits nichts dem Wesen des Willens Fremdes, das eine äusserliche Schranke für ihn bilden würde; denn sie sind nichts als mögliche Willensbestimmungen, die in die Vielheit der Besonderungen auseinandergelegte Einheit des unendlichen Willens selbst; andererseits aber sind es doch auch nicht bloss unbestimmte und zusammenhangslose Möglichkeiten, sondern dadurch, dass diese möglichen Willensbestimmungen in die Form der Intelligenz eingegangen sind, sind sie von derselben formirt d. h. von einander unterschieden und auf einander bezogen, also gegeneinander und für einander bestimmt worden, so dass sie nicht mehr eine chaotische Unendlichkeit von Möglichkeiten, sondern ein in sich gegliedertes und geordnetes System von Zweckgedanken, eine Idealwelt bilden. Auf diese ist nun der sich bethätigende Wille gerichtet, in ihr also hat er von Anfang und ohne Ende sowohl Norm als Stoff seiner Thätigkeit; insofern ist er allerdings gebunden, durch und durch, aber durch nichts Aeusseres, sondern nur durch sein eigenes Wesen, wie es ihm im Reflex der Intelligenz als Zwecksystem entgegen tritt*). Er braucht also auch nicht erst zu wählen zwischen verschiedenen Möglichkeiten, sondern die ganze Fülle seiner eigenen Möglichkeiten bietet ihm die Intelligenz dar in Form der konkreten Weltidee; und somit kann der thätige Wille auch schlechterdings auf nichts anderes gerichtet sein als auf die Verwirklichung dieses seines eigenen durch die Intelligenz formirten Inhalts von Möglichkeiten. So hat also die göttliche Allmacht schon rein an und für sich betrachtet (als „absolute“ — nach dogmatischem Sprachgebrauch) ihre ewige Gebundenheit durch die Idealwelt**). Dazu kommt nun aber

*) Eben hierin liegt das Urbildliche des Allmachtwillens für unsern freien Willen: auch dieser soll frei, aber in der Freiheit gebunden sein durch sich selbst, durch Selbstbestimmung aus seinem eigenen (wahren) Wesen heraus, wie ihm dieses durch die Intelligenz als der Zweckgedanke des Guten vorgehalten wird.

**) Wir berühren uns hier und im Folgenden mehrfach mit H. Weisse, philosophische Dogmat. I, p. 596 ff.; z. B. „Wie schon die Möglichkeitsbestimmungen der reinen Idee von vornherein gleichsam ein Netz um die Wirklichkeit gezogen haben, dem auch die omnipotentia absoluta nicht entgehen kann, so wird solches Netz, sozusagen, durch die

noch als Weiteres die Gebundenheit, die der Allmachtswille in seiner Bethätigung, als schöpferischer, sichselber gibt in der realen Welt des Endlichen. Wir haben schon oben gesehen, dass dem Produkt der Schöpfung ein selbständiges Sein zukommt, und zwar eben kraft des schöpferischen Willens selber; ein Sein also, welches nicht wieder aufgehoben werden kann, dem also auch der Allmachtswille keine Gewalt anthun kann und darf, einfach desswegen, weil er dadurch die von ihm selbst gewollte und gesetzte Selbständigkeit seines Produkts wieder (wenn auch nur zum Theil) vernichten, also sich selber widersprechen und untreu werden würde. Allein auch von diesem innerhalb der daseienden Welt wirkenden („geordneten") Allmachtswillen gilt wieder dasselbe wie vom reinen oder absoluten; seine Gebundenheit ist nicht eine äussere Schranke, denn er hat sie ja sichselbst gegeben, als Wille der Schöpfung eines Andern, sie ist also nur seine eigene Selbstbestimmung, somit nicht Beschränkung, sondern gerade Bethätigung seiner eigenen Unendlichkeit, die eben darin besteht, ein Anderes sich gegenüberzusetzen und in diesem Andern das eigene Wesen in vervielfältigter Wirklichkeit zu besitzen. Die Bethätigung des Allmachtswillens in der fortgehenden Schöpfung ist hienach ebensowohl ein fortschreitendes Gebunden- und Eingeengtwerden des absoluten Allmachtswillens, als doch zugleich ein fortschreitendes Verwirklicht-, Bereichert- und Gesteigertwerden desselben; jenes nehmlich insofern, als mit der fortschreitenden Schöpfung das Sein des Endlichen ein immer bestimmteres wird, also immer weniger

---

fortgehende Thätigkeit des schöpferischen Willens immer enger zusammengezogen. So ist die omnipotentia ordinata enger noch begrenzt, als jene, und doch nicht eine Verkürzung, sondern eine Steigerung des Machtbegriffs, und zwar eine im unendlichen Prozesse der Willensthätigkeit sich selber setzende". (p. 600.) — Uebrigens ist diess, dass der Wille Gottes seine determinirende Norm am Verstande Gottes habe, ein alter Gedanke, der sich bei den Besten unter den Kirchenlehrern findet; so lässt Origenes die Macht Gottes durch sein intelligere determinirt sein und Thomas v. A. sagt (Summa I, 83.): „Si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinatur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquod extraneum facta" — d. h. seine Allmacht bleibt so, obgleich gebunden, doch in sich frei, absolut.

unbestimmte Möglichkeiten übrig lässt; dieses aber insofern, als diess Bestimmtwerden des Endlichen durch nur auf einer Selbstbestimmung des göttlichen Willens beruht, immer höhere Zwecke des letztern in's Dasein führt, also dessen eigenes Wesen in der abbildlichen Wirklichkeit seines Produkts immer vollständiger und reicher darstellt und gleichsam ihm selbst zu immer reicherem Genusse darbietet. — Hieraus erledigt sich schon auch die Frage, was von der herkömmlichen Unterscheidung des absoluten und des geordneten Allmachtswillens zu halten sei. Im Anschluss an die Unterscheidung, die wir bei der Lehre von der Welterhaltung zwischen dem bewahrenden und dem fortschaffenden Wirken Gottes machen mussten, werden wir auf ersteres den geordneten und auf letzteres den absoluten Allmachtswillen beziehen; nur nach der erstern Seite werden wir also zugeben, dass die Allmacht ihre erschöpfende Erscheinung in der Naturordnung finde; nach der andern Seite dagegen behaupten wir einen nie zu erschöpfenden Ueberschuss der (fortschaffenden) Allmacht über die (jeweilige) Naturordnung, welche letztere als endliches Quantum und endliche Entwickelungsstufe die unendlichen Möglichkeiten der ewigen Idealwelt nie schlechthin adäquat darstellt. Allein dabei müssen wir wieder daran erinnern, was schon oben über die wesentliche innere Einheit des bewahrenden und des fortschaffenden Wirkens Gottes in der bestehenden Welt bemerkt wurde; ebendasselbe gilt nun auch hier für das Verhältniss des absoluten zum geordneten Allmachtswillen; auch der absolute ist ja nicht ein ungeordneter, sondern ist gebunden an die Idealwelt als seine Norm; so gewiss nun also in der realen Welt nur dasselbe sich verwirklicht d. h. in räumlichem Aussereinander und in zeitlicher Succession zum Fürsichsein gelangt, was in der Idealwelt in der ewigen Einheit der göttlichen Zweckgedanken präexistirt, so gewiss kann der geordnete Wille, welcher zur Erscheinung kommt in der realen Weltordnung, mit dem absoluten, welcher die schon realisirten und die noch in der Idealität latenten Zwecke umfasst, auf keinem einzigen Punkte in Widerspruch gerathen. Vielmehr steht der absolute Allmachtswille, dessen Bethätigung wir empirisch in den neuen Anfängen in Natur und Geschichte wahrnehmen, zu dem

geordneten, der in der bestehenden natürlichen und sittlichen Weltordnung zur Erscheinung kommt, stets nur im Verhältniss der steigernden und ergänzenden (resp. vollendenden) Erfüllung, des höheren Zwecks zum niederen, welch' letzterer für jenen zum dienenden Mittel wird.

Wir sagten, der göttliche Wille dürfe nicht für sich, abgezogen von der Intelligenz thätig gedacht werden. Wir hätten auch sagen können: die Allmacht darf nicht ohne die Weisheit gedacht werden. Denn eben diess ist die göttliche Weisheit: die Thätigkeit seiner Intelligenz in Bezug auf seinen Willen, darin bestehend, dass sie die möglichen Willensbestimmungen auffasst, zu Zweckgedanken formirt und zur Einheit eines Zwecksystems verbindet. Dass die Weisheit es mit dem Präformiren der Ideen für den ausführenden Willen zu thun hat, ist so allgemein zugestanden, dass es hierüber gar keiner weiteren Rechtfertigung bedarf. Wohl aber hat man schon gesagt, für Gott könne es keine Zwecke geben, da Zwecke nur seien im Gegensatz zu Mitteln, die göttliche Thätigkeit aber bedürfe keiner Mittel, sondern sei eine rein unmittelbare. Allein diese einseitige Betrachtungsweise ist schon durch unsere Schöpfungslehre widerlegt. Allerdings kann jede gottgeschaffene Lebensform der Welt ein Selbstzweck heissen, als Abbild einer ewigen göttlichen Idee. Aber wie diese Ideen unter einander ein abgestuftes System bilden, so dass die niederen den höheren gegenüber als dienende „Mittelglieder" erscheinen, so ist auch in der werdenden Wirklichkeit jedes vorangehende Niedere, obgleich ansich Selbstzweck, doch gegenüber dem folgenden höheren dienendes Mittel*). Gotte das Handeln nach Zwecken absprechen, heisst in der That soviel als ihm die Intelligenz, die bewusste Weisheit absprechen und seinen Willen zu einem blindwirkenden machen, was wenigstens mit einem theistischen Gottes-

*) Hierin erweist sich die göttliche Weisheit als Urbild für unser Zweckbilden: Wir sollen einerseits nichts bloss als Mittel wollen, sondern Alles soll selbst ein Zweck, etwas Gutes sein; aber andererseits sollen wir bei keinem einzelnen und niedern Zwecke, als wie einem höchsten Gute, stehen bleiben, sondern diese alle unterordnen dem Einen höchsten Zweck, dem absolut Guten.

begriff sich gewiss nicht verträgt. Alle in der Welt erscheinende Zweckmässigkeit, von der niederen in der Natur bis zur höchsten in der Offenbarungsgeschichte, zeugt davon, dass der göttliche Wille nicht ein Wille der blossen Macht, sondern der nach Zweckgedanken wirkenden Macht, der weisen Allmacht oder allmächtigen Weisheit ist.

Mit diesen beiden ist aber auch das göttliche Wesen, in seiner Bethätigung auf die Welt im Allgemeinen, vollständig beschrieben. Nur besondere Seiten unserer Betrachtung sind es, welche durch „Ewigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit" noch besonders hervorgehoben werden. Die Ewigkeit leugnet von Gott die Schranke der Zeitlichkeit d. h. nicht nur Anfang und Ende, sondern auch das successive Werden, bei welchem das Sein und das Seinsollen noch aussereinander, die Wahrheit (Vollkommenheit) des Wesens und die Wirklichkeit der Existenz noch nicht eins sind. Dass diess von Gott nicht gelten kann, liegt schon im Begriff seiner Allmacht, als der Unendlichkeit seines Willens; denn was erst werden müsste, wäre noch nicht unendlich und könnte es auch nie werden, weil es als anfangend sein Sein von anderswoher hätte, also durch ein Anderes beschränkt und bedingt wäre. Dagegen folgt aus der Ewigkeit Gottes keineswegs, dass in ihm keine Succession von mannigfaltigen Thätigkeiten stattfände, dass sein Wollen und Thun nur ein einziger einfacher und unterschiedsloser Akt wäre; diess wäre in der That weder ein wirkliches Wollen noch gar ein wirkliches, bestimmtes Thun, sondern es wäre die Ruhe eines todten Seins, einer allgemeinen Substanz und dergleichen. Diese falsche Ansicht von der göttlichen Ewigkeit widerlegt sich schon dadurch, dass wir in der göttlichen Intelligenz eine Vielheit bestimmt unterschiedener Zwecke annehmen müssen, wodurch nothwendig auch in seinen ausführenden Willen eine unendliche Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten fällt, welche, weil sie sich innerhalb der endlichen Welt vollziehen, nothwendig auch an der zeitlichen Succession derselben Theil haben müssen. Nur das besagt die Ewigkeit Gottes, dass in allen seinen wechselnden Thätigkeiten das sich bethätigende Wesen, also der Wille der weisen Allmacht, sich selbst schlechthin gleichbleibe, nie mit sichselbst in Widerspruch gerathe. Diess folgt aber

auch schon daraus, dass der Wille der Allmacht schlechthin nichts anders wollen kann als die Realisirung der in sichselbst durchaus widerspruchslosen, nach ewiger Vernunft einheitlich geordneten Idealwelt der göttlichen Weisheit. Sofern die Zeitlichkeit des göttlichen Thuns innerhalb der endlichen Welt allerdings eine Beschränkung seiner ansichseienden Wesensewigkeit ist, gilt hievon dasselbe, was von dem geordneten Allmachtswillen schon oben gesagt wurde: seine Selbstbeschränkung ist in Wahrheit eine Selbstbethätigung, also nicht Schranke seiner Unendlichkeit; so vermittelt sich auch die Ewigkeit des göttlichen Wesens mit der Zeitlichkeit seines Wirkens in der zeitlichen Welt dadurch, dass die Zeitlichkeit die von ihm selbst gewollte und gesetzte Form der Endlichkeit ist, deren Zurücknahme in die Ewigkeit des erfüllten Zwecks er bei allen seinen Geschöpfen selbst in der Hand hat, und unfehlbar auch bewerkstelligt. — Wie die Ewigkeit die Zeitschranke, so leugnet die Allgegenwart die Raumschranke von Gott; und zwar in dem doppelten Sinne, dass er nicht auf einen einzelnen Ort im Raum beschränkt, und dass er nicht durch den Raum hin ausgedehnt, räumlich getheilt sei in der Weise des Körperlichen. Nicht aber sagt dieser Begriff, dass die göttliche Thätigkeit mit der räumlichen Getheiltheit der Welt nichts zu schaffen habe; vielmehr hat sein Thun, indem es der Welt innewirkt, nothwendig auch an dieser ihrer räumlichen Form Theil, es ist ein anderes am einen Ort, als am andern. Nur das besagt die Allgegenwart, dass Gott an jedem Ort seines räumlich getheilten Thuns ganz bei sichselbst, ganz er selber sei, als allmächtig-weiser Geist. Eben desswegen, weil sein dem Räumlichen innewirkender Allmachtswille nie getrennt ist von der Weisheit seiner Intelligenz, desswegen bildet die Allgegenwart dieses Allmachtswillens, der Raum und Räumliches gesetzt hat, stets auch die Ueberwindung der räumlichen Getheiltheit mittelst der zentralisirenden Zweckbeziehung des Entlegensten auf einander. Allgegenwart und Ewigkeit sind hienach keine bloss „ruhende Eigenschaften“ Gottes, sondern sie stellen die weise Allmacht Gottes nach der Seite hin dar, wornach dieselbe für das räumliche und zeitliche Aussereinander des Endlichen, die energische Einheit, das zentralisirende und har-

monisirende Band bildet. — Die Allwissenheit ist schon enthalten in der Allgegenwart der göttlichen Intelligenz, sofern sie besagt, dass Gott alles räumlich Entlegene zugleich durchschaue; schwierig ist nur ihr Verhältniss zur Ewigkeit. Die hier in Betracht kommende Frage, ob das göttliche Wissen auch Theil habe an der Succession der Zeitmomente, hat sich uns durch unsere Bestimmung der Ewigkeit schon bejaht; eine reelle Beziehung Gottes auf die räumlich-zeitliche Welt setzt nothwendig auch Theilnahme an der zeitlichen Succession derselben voraus, die dann selbstverständlich auf Thun und Wissen, Allmacht und Intelligenz Gottes sich zumal erstreckt. Nur das folgt aus der Ewigkeit seiner Intelligenz, die sich selbst nie in der Einzelheit des Zeitlichen verlieren kann, dass sich der jedesmal gewusste Weltzustand auf die ewig bezweckte Weltidee in jedem Augenblick so bezieht, an ihr als der feststehenden Norm so sich misst, dass der erstere nie Gotte „über den Kopf wachsen", seiner leitenden Weisheit sich entziehen kann; es behält vielmehr die allmächtige Weisheit den Gang der Welt in jedem Augenblick dadurch vollkommen in der Hand, dass sie den ewigen Zweckgedanken in seiner Auwendung auf den jeweiligen Weltzustand stets modifizirt, d. h. nicht, ihn ändert, sondern in das feststehende allgemeine Schema desselben die jeweils nöthige besondere Ausfüllung (z. B. durch die Wahl der Mittel) einträgt*). Eben diess ist der Grundgedanke im Begriff der Allwissenheit; auch sie darf nicht, sowenig als Ewigkeit und Allgegenwart, als blosse ruhende Eigenschaft gefasst werden, sondern sie ist in ihrer wesentlichen Einheit mit der allmächtigen Weisheit aufzufassen und bezeichnet diese nach ihrer in die Zeitform eingegangenen Lebendigkeit, wornach sie in unerschöpflicher Erfindsamkeit die ewigen Weltzwecke in Angemessenheit an das jedesmal Daseiende zu modifiziren und so durch das

*) Man vergl. dazu Dorner, in dem Aufsatz der Jahrb. f. d. Th. 1858: „über die Unveränderlichkeit Gottes": „Gott durchlebt das ideell in seinem Rathschluss ewig Präsente geschichtlich erst mit der Welt und verwebt dabei in sie seine Thaten, wie umgekehrt ihre Thaten als Momente in seinem Rathschluss verwoben werden."

Spiel der endlichen freien Ursachen hindurch zum unfehlbaren Endziel zu führen weiss. Aus diesem Verhältniss der Allwissenheit zur Weisheit dürfte sich auch die vielbesprochene Frage nach dem Vorauswissen des Zukünftigen erledigen. Bezeichnet nehmlich die Allwissenheit die Lebendigkeit der göttlichen Weisheit in jedem Augenblicke der zeitlichen Gegenwart, so fällt das Zukünftige gar nicht in ihren Bereich*), sondern das Zukünftige gehört nur in den Bereich der zweckbildenden (nicht der wissenden) Intelligenz; die Weisheit weiss, was sein wird, insofern und insoweit, als sie, was sein soll, selbst bestimmt und (als göttliche, allmächtige, Weisheit) auch sicher durchführt; aber dieses Seinsollende ist ja gar nicht identisch mit allem, was je wirklich wird, sondern es ist nur der unabänderliche Grundriss dessen, was Gott selbst thun will und wird; was aus der Selbständigkeit der Kreatur hervorgehe, ist nicht Gegenstand der vorausdenkenden, zweckbildenden Intelligenz, sondern des Wissens in der jeweiligen zeitlichen Gegenwart; dass aber diess zeitlich Gewusste das ewig Gewollte nicht aufheben kann, dafür sorgt eben die in rastloser Lebendigkeit den Zeitverlauf stets überwachende und leitende allmächtige Weisheit.

Hiemit haben wir die metaphysischen Eigenschaften Gottes entwickelt; die Betrachtung der ethischen kann ihre Stelle erst weiter unten finden.

---

*) Diess stimmt im Wesentlichen überein mit der Lösung, die Rothe gibt, a. a. O. I, p. 215 und H. Weisse a. a. O. I, p. 607 f.

2. Abschnitt.

Der Mensch.

Da die psychologische Betrachtung des religiösen Menschen den Gegenstand des ersten Theils gebildet hat, so kann hier, in der Metaphysik der Religionsphilosophie, nur zweierlei in Betracht kommen: Die beiden, der empirischen Betrachtung transscendenten, Endpunkte a parte ante und a parte post, — oder Anfang und Endziel der Menschheit. Die Endlichkeits- und die Unendlichkeitsnatur des Menschen zerlegen und vertheilen sich gewissermassen auf diese beiden Endpunkte in der Art, dass letztere in der Höhe seiner unendlichen Bestimmung, erstere dagegen in der Niedrigkeit seines natürlichen Ursprungs und seines anfänglichen Zustandes sich geltend macht. Der Widerspruch, welcher zwischen dem natürlichen Anfang und der göttlichen Bestimmung des Menschen zu liegen scheint, ist demnach kein anderer als die Zweiseitigkeit des menschlichen Wesens überhaupt: endliches Geschöpf und doch zur Unendlichkeit bestimmt zu sein; eine Zweiseitigkeit, die denn allerdings in der zeitlichen Erscheinung als der grosse Gegensatz zwischen Anfang und Endziel sich darstellt, die aber ihre ewige Versöhnung hat in dem göttlichen Schöpferwillen, welcher die Verwirklichung der Idee seines höchsten Geschöpfes mit dem Niedersten beginnen lässt, damit dieses Höchste, auf welches es hier abgesehen ist, von Innen heraus durch die eigene Selbstthat des Menschen hindurch, unter der erziehenden Leitung und Offenbarung Gottes, wachse und so des Menschen wahrhaftes Eigenthum werde.

---

9. Capitel.

Der Anfang der Menschheit.

Auf keinem andern Punkte ist wohl der Streit zwischen Theologie und Naturwissenschaft so heftig entbrannt, wie auf diesem. Sieht man die beiderseitigen Positionen oberflächlich an, so scheint eine Vermittlung und Verständigung geradezu eine Unmöglichkeit zu sein; und es scheint an dem zu sein,

was Schleiermacher in banger Ahnung sich zu seiner Zeit schon vorbereiten sah, dass „der Knoten der Weltgeschichte so auseinandergehe, dass die Religion mit der Barbarei, die Wissenschaft mit dem Unglauben hinfort gehe". Hier, wenn irgendwo, hat die Religionsphilosophie ihre dankbare Aufgabe als Vermittlerin und Friedensstifterin zu erfüllen; sie hat zu zeigen, dass beide Theile, wofern sie nur jede sichselbst recht verstehen und ihre Schranke nicht überschreiten, sehr wohl auch mit einander sich verständigen können. Was will eigentlich die Theologie und was darf sie mit Recht als unantastbare Wahrheit fordern? Sie leugnet, dass der Mensch ein Produkt des Zufalls d. h. der Unvernunft sei; sei es nun, dass er einer durch glücklichen Zufall begünstigten Veredlung des Affen sein Dasein verdanken soll oder dass durch glückliches Sichzusammenfinden unorganischer Grundstoffe unter andern organischen Keimen auch zufällig der seinige gewachsen sein soll. Sie behauptet dagegen, dass er sein Dasein dem intelligenten Schöpferwillen Gottes verdanke, weil das endliche Vernunftwesen nicht in der Unvernunft des Zufalls, sondern nur in der ewigen Urvernunft Gottes seinen zureichenden Grund haben könne. Und darin wird die Theologie ewig Recht behalten, welches auch noch die Resultate der vergleichenden Zoologie und der Geologie sein und werden mögen. Hierin sind auch die Besonnenen und Denkenden unter den Naturforschern mit uns durchaus einverstanden. Der Physiker Carl Snell*) erklärt es für eine Rohheit, zu meinen, dass die Menschen aus sich vervollkommnenden und veredelnden Bestien hervorgegangen seien; „wer kann — sagt er — vernünftigerweise daran denken, dass die jetzt lebenden Geschöpfe, deren Organisation einerseits vollkommen zweckmässig ist für ihre kleine Aussenwelt und andererseits mit dem Umfang ihrer Triebe und Instinkte völlig sich deckt, jemals zu etwas anderem sich entwickeln werden oder früher unter ähnlichen Umständen sich entwickelt haben, da eine Entwickelung doch überall nur möglich ist, wo ein Inneres die gegebenen äussern Zustände überragt?" Auch die bei den Darwinisten beliebte

*) In der geistreichen Schrift: „Die Schöpfung des Menschen" p. 45.

Zuhülfenahme begünstigender äusserer Umstände macht eine solche Vervollkommnung der beschränkt angelegten Gattungstypen nicht denkbarer. „Die blosse Beachtung des Einflusses äusserer Lebensbedingungen begreift für sich allein sowenig etwas von der Entwickelung der Natur im Grossen und Ganzen, als der blosse Pragmatismus in der Geschichte etwas von der Entwickelung der Völker und der Menschheit begreift, wenn er sich nicht mit einem inneren Gesetz der Metamorphose des geschichtlichen Geistes verbindet" *). Dass aber nach der andern Erklärungsweise der Materialisten der Mensch zwar eine ursprüngliche Gattung sei, die aber ihre Entstehung ebensowie die andern Organismen einem ursprünglichen glücklichen Zufall verdanke, welcher die hiefür nöthigen unorganischen Elemente zusammengeführt und richtig gemischt habe, in dieser Theorie **) kann ich nur einen grassen Aberglauben an die Macht des Zufalls erblicken, einen Aberglauben, der dem schroffsten theologischen Supranaturalismus an Rohheit und Unwissenschaftlichkeit zum mindesten nichts nachgibt ***). — Gibt man nun aber der Theologie ihre Polemik gegen diese pseudowissenschaftlichen Theorien des Materialismus zu, so wird man auch die Berechtigung ihrer Thesis anerkennen müssen, wornach statt des unvernünftigen Zufalls die schöpferische Vernunft Gottes als Grund der Entstehung des Menschen angenommen werden muss. Aber zwischen dieser unbestreitbaren Thesis und jener herkömmlichen dogmatischen Vorstellung, wornach der Mensch durch einen einmaligen Wunderakt Gottes fix und fertig auf die Erde gestellt worden sein soll, liegt noch Vieles mitteninne und in dieser Region eben (die meistens von beiden streitenden Theilen gleichsehr übersehen und vergessen zu werden pflegt) ist die Vermittlung zwischen Theologie und Naturwissenschaft in Bezug auf unsere Streitfrage zu suchen. Es dreht sich

*) A. a. O. p. 51.

**) Die auch Strauss, Dogm. § 50, zu theilen scheint; cf. bes. I, p. 685.

***) Man vergl. auch dazu Snell, a. a. O. p. 23. 71: „Jede Entstehung eines Lebendigen aus todter chemisch-physikalischer Stoffwelt ist und bleibt ein roher Supranaturalismus, welcher das Ende und der Tod jeder ächten Naturphilosophie ist." Und öfter.

hiebei, um es gleich mit einem Wort zu sagen, Alles darum, ob die Schöpfung des Menschen durch Gott als ein kreatürlicherseits schlechthin unvermittelter, also absolut wunderbarer, aller wissenschaftlichen Erklärung spottender einmaliger Akt oder als ein durch die Kreatur selbst vermitteltes und daher zeitlich successives und in seinen einzelnen Momenten wissenschaftlich zu verfolgendes Geschehen zu betrachten sei. Und in diesem Dilemma müssen wir uns zum voraus, schon aus metaphysischen Gründen, für das zweite entscheiden; wir haben ja schon im vorigen Capitel gezeigt, dass das göttliche Schaffen, als Hervorbringen eines Andern gegen Gott, durchaus nur als ein successives, heute noch nicht schlechthin abgeschlossenes betrachtet werden dürfe, wobei jedes Werden einer höhern Lebensform ebensosehr als begründet in dem schöpferischen Willen der innewirkenden Allmacht, als zugleich vermittelt durch die Selbstthat der Kreatur zu denken sei. Diesen Satz der uns schon ansich fest steht, dürfen wir nur auf die Entstehung des Menschen anwenden, so folgt alles Weitere, was die Naturwissenschaft mit Recht fordern mag, ganz von selbst. Es wird dann die Entstehung des Menschen, statt als einmaliger Wunderakt, als ein successiver und durch mannigfache Zwischenglieder vermittelter Prozess anzusehen sein und wir werden nicht das Mindeste dagegen einzuwenden haben, wenn die Wissenschaft sich bestrebt, diesen Prozess nachzukonstruiren und die Zwischenglieder*), durch welche das Werden des Menschen innerhalb des tellurischen Schöpfungsprozesses sich vermittelte, im einzelnen nachzuweisen. Eine derartige kreatürliche Vermittlung der Schöpfung des Menschen zu leugnen, liegt ganz und gar nicht im Interesse der sichselbst verstehenden Theologie; im Gegentheil sollte diese von selbst, ohne allen Druck von Seiten der naturwissen-

*) Dass diese Zwischenglieder nicht in irgend einer der jetzt bestehenden Thiergattungen zu suchen seien, sondern in nicht mehr lebendig vorhandenen Mischformen bestanden haben, aus welchen theils durch Abzweigung einseitiger Bildungen die jetzigen fixirten Thiertypen, theils in einem einzelnen Gliede der Fortpflanzung, durch stetige Konzentrirung des auf ein Unendliches gerichteten Trieblebens, der Mensch abstamme, ist die Ansicht Snell's, die von der Darwin'schen wesentlich zu unterscheiden ist.

schaftlichen Ergebnisse, auf jene Theorie kommen; denn, wenn es der vermittelnden Zwischenglieder und Vorstufen nicht bedurft hätte, wozu wäre denn dann der Mensch erst ganz zuletzt und (wie die Geologie ergibt) verhältnissmässig erst so spät aufgetreten? Ein solches Zögern Gottes mit der Hervorbringung seines edelsten Geschöpfes, auf welches sein Plan von Anfang abzielte, liesse sich in der That schwer rechtfertigen, wenn es nicht eben in der Nothwendigkeit des Schöpfungsbegriffs selbst begründet wäre, dass jedes Höhere erst in's Dasein treten kann, „wenn die Zeit erfüllet ist", d. h. wenn es durch die Reihe seiner kreatürlichen Vermittlungen hindurch vollständig vorbereitet ist, wenn die Kreatur sichselbst dafür empfänglich gemacht hat, wenn sie soweit heran gereift ist, um durch ihre eigene Selbstthat zur Hervorbringung des Höheren mitzuwirken. Dass dann die Erfüllung dieser Empfänglichkeit und das Wirklichwerden des seiner Möglichkeit nach kreatürlicherseits Vorbereiteten auf einem steigernden Schöpfungsakt Gottes beruht, diess steht mit der kreatürlichen Vermittlung sowenig im Widerspruch, dass vielmehr (man vergl. die Ausführung im vorigen Capitel) beides einander fordert. Gegen diesen Schöpfungsakt sich zu sträuben, hat nun wiederum die sichselbst verstehende Naturwissenschaft ebensowenig ein Recht als ein Interesse, denn diess ist nicht mehr ein unvermitteltes und gewaltsames Eingreifen von aussen, sondern ist die aus dem inneren Schöpfungsgrunde der Welt hervor- und durch die Selbstthat der Kreatur hindurchgehende Erfüllung des von Anfang angestrebten Zwecks des tellurischen Lebens. — Uebrigens stimmt in dieser Theorie von der Entstehung des Menschen mit den besonnenen Naturforschern (man vergl. das schon angeführte Buch von C. Snell) nicht nur die neueste theistische Philosophie überein (man vergl. namentlich Lotze, Mikrok. III, Cap. 1), sondern auch die spekulativen Theologen, wie Rothe und Weisse. Wenn Rothe in dem naturphilosophischen Passus des 1. Bandes seiner theol. Ethik den Menschen entstehen lässt als letztes Produkt der successiven Organisation der Materie, unmittelbar aus dem animalischen Organismus heraus, durch steigernde Vervollkommnung des letztern, so ist das genau dasselbe, was z. B. Snell in seiner „Schöpfung des Menschen" vom Standpunkt

der Naturwissenschaft aus behauptet; und doch ist gegen jene Rothe'sche Lehre meines Wissens nie von theologischer Seite aus ein Einspruch erhoben worden; — ein Beweis, dass die Schuld dieses Streites zum guten Theil in gegenseitigen Missverständnissen lag!

Dasselbe dürfte auch gelten bei der Frage nach der Abstammung des Menschen aus Einem Paar. Sie ist der Naturwissenschaft ganz unbedenklich zu freier Forschung nach ihren eigenen Gesetzen anheimzugeben*). Derselben vorschreiben zu wollen, auf welches Resultat sie kommen müsse, das geht hier so wenig als irgend sonstwo an. Wenn die theologischen Apologeten diess letztre doch fast durchweg bei diesem Punkte thun, so verrathen sie damit für's Erste eine bedenkliche Misskennung oder Missachtung der Wahrheit überhaupt, die sich ja nicht nach Belieben machen und drehen lässt, sondern nur durch redliches Forschen gefunden werden kann, und dann aber auch, wenn sie unzweideutig gefunden ist, unbedingt und ausnahmslos von Allen anerkannt sein will. Für's Andere aber verrathen sie damit zugleich ein nicht minder bedenkliches Misstrauen gegen ihre eigene Sache, als ob dieselbe auf solchen Sand gebaut wäre, dass sie vor jedem naturwissenschaftlichen Ergebniss zittern und beben müsste. Die wahre Apologetik kann hier nur die

*) Man vergl. dazu besonders Weisse, Dogm. § 750 (II, p. 497). Weisse geht übrigens noch weiter als wir, indem er die Nichtabstammung von einem Paar für das Wahrscheinlichere hält und in diesem Resultat mit lebhafter Freude eine Bestätigung seines Kreationsbegriffes begrüsst, wornach der im Geiste Gottes vorgebildete Typus des Menschen über die zeugenden Kräfte der irdischen Natur gewaltet hat. „Denn welcher andern Macht als der jenes geistigen Urbilds werden wir es beizumessen haben, dass diese Kräfte genöthigt worden sind, sei es gleichzeitig oder zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Stellen des durch den vorangehenden Verlauf des Schöpfungsprozesses zur Auswirkung solchen Gebildes vorbereiteten Erdlebens, unter verhältnissmässig nur geringen Abweichungen ein und dasselbe organische Gebilde der Menschennatur in einer unbestimmten Mehrheit von Individuen hervorzubringen?“ – Die zähe Opposition der supranaturalistischen Dogmatik schreibt Weisse theils dem Interesse für die Bibelautorität, theils der spiritualistischen Anschauung von der Natur des Menschengeistes zu, wornach derselbe unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sein solle.

Aufgabe haben, zu zeigen, dass das Resultat der naturwissenschaftlichen Forschung, wie es auch ausfallen möge, das wahre Interesse des religiösen Glaubens entfernt nicht berühre. Gesetzt also, die Naturwissenschaft käme zu dem Ergebniss, dass die Menschheit nicht von einem Paar abgestammt sein könne, sondern dass die jetzige Racenverschiedenheit auf ursprüngliche Artunterschiede und damit zugleich auch auf mehrfache autochthonische Anfänge der Menschheit in verschiedenen Theilen der Erde zurückzuführen sei, was wäre das im Grunde so Schlimmes für die religiöse Anschauung von der Menschheit? Man sagt, es wäre die Einheit des Menschengeschlechts und damit die daraus fliessende Pflicht der allgemeinen Bruderliebe zwischen den Menschen aufgehoben. Allein kann denn diese Einheit nur auf physischer Abstammung beruhen? nicht auch auf geistiger Verwandtschaft d. h. auf der wesentlichen Gleichartigkeit der geistigen Befähigung? Dass diese geistige Verwandtschaft zwischen allen menschlichen Racen vorhanden ist, hat Niemand im Ernst zu leugnen versucht; auch da, wo die geistige Fähigkeit auf noch so niederer Stufe der Ausbildung zurückgeblieben ist, ist sie doch immer noch vorhanden, wie sich diess ganz unzweifelhaft an der allgemeinen Sprachfähigkeit, dem spezifischen Merkmal der Menschlichkeit, zeigt. Nun lehrt aber überdiess die Geschichte, soweit sie zurückgeht, dass die Menschengeschlechter sich in den ältesten Zeiten am fremdesten und feindseligsten gegenüberstanden und dass immer und überall erst in Folge der Kulturentwickelung die Schranken fielen oder doch sich milderten. Wenn sonach die Geschichte der Menschen ein allmähliches Zusammenwachsen der zu Anfang Sichfremdgegenüberstehenden lehrt, warum sollte nicht die Einheit der Menschheit statt an den Anfang, wo sie ja doch jedenfalls nur ganz kurze Zeit gedauert hätte, eher an das Ende der Menschheitsentwickelung zu setzen sein, als das Ziel, dem sie zustrebt? Aber — so entgegnet man uns — dieses Ziel ist doch nur dann ganz sicher erreichbar, wenn ihm ein gleicher Anfang entspricht, so dass es nur die Wiederherstellung dessen ist, was als das Ursprüngliche auch das wahrhaft Natürliche ist und was nur durch die Sünde als durch eine abnorme Entwickelung unterbrochen und zerstört wurde. Soviel Schein

diese Reflexion für sich hat, so ist sie doch nicht beweisend genug. Allerdings muss, was in der Entwickelung als Endzweck das Letzte ist, auch schon in gewisser Weise das Erste, der Entwickelung vorausgehende sein; aber man unterscheide dabei wohl zwischen idealer und realer Priorität: was in der erscheinenden Wirklichkeit das Letzte ist als verwirklichter Endzweck, muss darum nicht auch in der Erscheinung das Erste sein; vielmehr spricht alle sonstige Analogie dafür, dass das in der Wirklichkeit letzte Vollkommene nur als Idee, als Zweckbegriff das vorausgesetzte Prius bildet, in der erscheinenden Wirklichkeit hingegen der Anfang zum Ende im Gegensatz steht, das zuerst Seiende das Unvollkommene ist gegenüber dem erst werdensollenden Vollkommenen, und zwar nicht etwa nur das relativ Unvollkommene, Nochnichtganzvollkommene, sondern geradezu das positiv Fehlerhafte, das Zuüberwindende. Wie also die spezifische Würde des Menschen überhaupt ihre prinzipielle Begründung in der göttlichen Schöpferidee und nicht in einem absonderlichen Hergang seiner physischen Entstehung hat, so könnte auch recht wohl in ebenderselben göttlichen Idee der Menschheit oder des Reiches Gottes die Einheit des Menschengeschlechts, die Zusammengehörigkeit seiner einzelnen Arten ihren idealen, darum aber doch absolut festen Grund haben, wenn gleich in der erscheinenden Wirklichkeit die einzelnen Menschenracen von einander unabhängig an verschiedenen Orten der Erde entstanden wären. — Der Einwurf, dass hiebei die Allgemeinheit der Sünde nicht erklärt wäre, fällt für uns von selbst weg, da uns diese ohnediess nicht aus der geschichtlichen That Adams, sondern aus allgemeiner Nothwendigkeit entsprungen zu sein scheint, wie gleich unten zu zeigen ist. — Endlich das Bedenken, dass hiebei Christus nicht der ganzen Menschheit angehören würde, also auch nicht die ganze Menschheit ein Anrecht auf die Erlösung hätte, hängt mit einer dogmatischen Anschauung von der Erlösung zusammen, die wir wiederum nicht theilen können. Uns liegt der letzte, unbedingte Grund der Erlösung in Gott selber, seinem ewigen Schöpfungsrathschluss, sofern sie nichts anderes ist als die Vollendung der Schöpfung des Menschen auf geistigem Gebiet; hienach erstreckt sich auch das Anrecht auf die Erlösung nach ewigem göttlichen Rath-

schluss soweit als die menschliche Natur sich erstreckt, ungeachtet aller zwischenliegenden Hindernisse; darin, und aber auch nur darin, dass im ewigen göttlichen Rathschluss Schöpfung und Erlösung unzertrennlich zusammengehören, liegt die Garantie, dass auch in Wirklichkeit Alles, was Mensch heisst, irgendwann und irgendwo der Erlösung theilhaftig werde. — Mit all' dem soll nun also nur soviel bewiesen werden, dass kein berechtigter Grund vorliegt, aus religiösem Interesse die Einheit der Abstammung der Menschen von einem Paare zu verlangen. Wie es sich jedoch mit dieser Abstammung in Wirklichkeit verhalte, darüber etwas zu behaupten, steht nicht der Religionsphilosophie, sondern der exakten Natur- und Geschichtswissenschaft zu; haben diese bis heute noch nicht darüber in's Reine kommen können, so werden die Theologen und Philosophen noch viel weniger ein Urtheil darüber sich anmassen dürfen, sondern werden ruhig abzuwarten haben, was die weitere exakte Forschung hierüber ergibt.

Viel wichtiger als diese ziemlich peripherischen Punkte ist für uns die Frage, wie wir uns den ursprünglichen sittlich-religiösen Zustand der Menschheit zu denken haben. Die herkömmliche dogmatische Vorstellung betrachtet denselben bekanntlich als einen Zustand hoher Vollkommenheit, sei es nun als wirklich vollendete Sittlichkeit, Gotteserkenntniss und Frömmigkeit, oder doch als Zustand reiner Unschuld, die zwar noch der Bewährung und Befestigung bedurfte durch Bestehung sittlicher Proben, die aber doch wenigstens frei war von aller positiven Fehlerhaftigkeit, also ein Zustand positiver Harmonie des Menschen mit sich und mit Gott. Da nun aber diesem vorausgesetzten „Urstande" der empirische Zustand des Menschen in Gegenwart und Vergangenheit, soweit nur die Geschichte zurückreicht, schlechthin widerspricht, so wird diese jetzige thatsächliche Unvollkommenheit erklärt aus einer bestimmten historischen That, welche dem selig-vollkommenen Urzustand einfürallemal ein Ende gemacht und den Menschen seiner ursprünglichen Vollkommenheit auf immer beraubt haben soll. Diese That findet man in der biblischen Erzählung vom Ungehorsam der ersten Eltern oder in dem κατ' ἐξοχην sogenannten „Sündenfall"; die Folgen desselben sollen dann zunächst eine sitt-

liche Verkehrung und Verderbniss der Natur der ersten Eltern selbst und weiterhin die Fortpflanzung ihrer Verderbniss auf alle ihre Nachkommen, also auf die ganze Menschheit, in Folge übernatürlicher göttlicher Strafsanktion und natürlicher Vererbung, oder die „Erbsünde" gewesen sein. — Diese ganze in sichselbst wohl zusammenhängende Vorstellungsweise ist unhaltbar aus drei Gründen: 1) ist die ursprüngliche Vollkommenheit selbst undenkbar; 2) wäre unter Voraussetzung derselben der Fall unmöglich; 3) ist die Verderbniss des Geschlechts durch den Einen Fall seiner Voreltern unstatthaft.

Die ursprüngliche sittliche Vollkommenheit ist undenkbar desswegen, weil sittliche Vorzüge ihrem Begriff nach nicht etwas Natürliches, von Natur schon Gegebenes sein können, sondern eine freie und sonach auch nur durch Freiheit gewordene Willensbestimmtheit bezeichnen, also nur als Resultat, nicht als Anfang der sittlichen Entwickelung des endlichen Geistes gedacht werden können. Die menschliche Persönlichkeit kann nicht nur nicht als vollkommene, sondern sogar nicht einmal als wirkliche, d. h. als real verwirklichte, aktuell daseiende, von Gott ursprünglich geschaffen sein, aus dem einfachen Grunde, weil diess dem Begriff der Persönlichkeit widerspräche; sie ist eben gerade das, was nicht gesetzt werden kann, sondern nur sichselbst setzen kann*); nur die Anlage dazu ist nothwendig ursprünglich (im sinnlich-seelischen Organismus) von Gott gegeben, weil sie sonst freilich nie wirklich werden könnte; aber die Verwirklichung dieser gottgesetzten Anlage kann nur geschehen durch freie Entwickelung, indem der Mensch selbstthätig die ihm von aussen kommenden Reize und Stoffe verarbeitet, sich assimilirt, mit seinem eigenen Wesen nach den Gesetzen seiner Natur in Beziehung setzt und dadurch erst, also durch die lange Vermittlung der sitt-

*) Diess ist eine Grundanschauung der neueren Philosophie, zu welcher sich Belege allerorts finden. Nur beispielsweise sei hier citirt Schaller, Psychol. I, p. 129: „die Freiheit, welche dem Menschen unmittelbar gegeben wäre, wäre sicher nur eine scheinbare; nur die Möglichkeit der Freiheit kann ihm gegeben sein. Wirklich frei ist er nur, indem er sichselbst dazu macht. Nur der Prozess der Befreiung ist die wirkliche Freiheit."

lichen Arbeit hindurch, sich als konkretes, in sich erfülltes und bestimmtes, Ich setzt. Hiernach kann also vorneweg keine Rede davon sein, den ursprünglichen Zustand des Menschen als den der vollendeten aktuellen Sittlichkeit zu denken; er ist jedenfalls ein Zustand sittlicher Unreife und Unmündigkeit. Aber dieser unreife Zustand kann weiterhin auch nicht als reine kindliche Unschuld gefasst werden, in welcher noch keinerlei positiver Hang zum Bösen vorhanden und von welcher aus eine schlechthin normale Entwickelung zur sittlichen Vollkraft ohne den Durchgang durch die Sünde möglich gewesen wäre. Man mache sich vor Allem klar, dass eine solche reine Unschuld in der Erfahrung durchaus keine Analogie für sich hat. Die Erfahrung lehrt ja vielmehr, dass schon im Kinde, und zwar von den frühesten Aeusserungen seines Seelenlebens an, das Böse sich regt und zwar nicht etwa nur in sinnlichen Begierden, die allerdings als natürliches Verlangen nach leiblicher Befriedigung anundfürsich unschuldig sind, sondern namentlich auch in Form einer bei aller Naivetät ihrer Aeusserung doch sehr energischen und herrischen Selbstsucht, als Eigensinn, Trotz, Neid, Schadenfreude (Lust am Quälen), Rachsucht u. dgl. Die Erziehung hat nie, auch beim gutgearteten Kinde nicht, bloss die positive Aufgabe der Leitung zum Guten und der Ausbildung der natürlichen Vorzüge und Fähigkeiten, sondern auch immer ebenso wesentlich die negative Seite der Zucht, um das mit dem Guten zugleich sich entwickelnde Böse einzudämmen, in Schranken zu halten und allmählich innerlich zu überwinden. Diesen Sachverhalt haben die scharfsinnigsten Theologen seit Augustin sehr wohl erkannt, nur haben sie die Folgerungen, die sich für uns daraus ergeben, zu vermeiden gesucht, indem sie diesen Zustand der Kinder als eine schon durch den Sündenfall Adams verschuldete Abnormität bezeichneten, was ja aber die handgreiflichste petitio principii ist. Vielmehr spricht die Analogie dieser an jedem Kinde zu machenden Erfahrung für jeden Unbefangenen offenbar dafür, dass der ursprüngliche natürliche Zustand des Menschen überhaupt, folglich auch der ersten Menschen nicht ein Stand heilig reiner Unschuld ist, sondern neben den guten Anlagen auch die positive Potenz des Bösen, als selbstische Lust, in sich begreift. Steht es aber so, dann lässt sich weiter

aus der Analogie der Erfahrung schliessen, dass das von Anfang in den Menschen liegende Böse nicht nur ebensosehr wie die guten Anlagen, sondern von vorneherein sogar mit entschiedener Uebermacht über das Gute sich geltend gemacht haben wird. Denn das, was jetzt die ungehemmte Entwickelung und Aeusserung des natürlich Bösen bei den meisten Menschen hindert, ist theils die innere Macht der sittlich-religiösen Erziehung, theils die äussere Schranke, welche der bösen Neigung des Einzelnen durch die Ordnung der geselligen Verhältnisse gesetzt ist. Da nun dieses beides den ersten Menschen fehlte, so lässt sich ihr Zustand nicht wohl anders denken, als nach Analogie der ungezogenen, sittlich verwahrlosten Individuen, somit als sittliche Rohheit (wohl zu unterscheiden von „Schlechtigkeit"!). Diess also ergibt sich als das Wahrscheinliche nach der Analogie der Erfahrung; ebendasselbe aber ergibt sich auch als das Denknothwendige aus dem richtigen Begriff der menschlichen Entwickelung. Das menschliche Geistesleben wächst aus dem Naturleben heraus, steht daher nothwendig anfangs noch unter der Bestimmtheit des Natürlichen, Nichtsittlichen; sonach kann der Wille des Menschen nicht schon von Anfang sittlicher Wille sein, sondern er ist nothwendig zu Anfang ein rein natürlicher Wille, dieser aber ist kein anderer als der selbstische, d. h. der auf das eigene Selbst, seine Erhaltung, Befriedigung und ausschliessliche, unbedingte Geltung schlechthin und rücksichtslos gerichtete Wille jedes individuellen Naturwesens. Weil nun dieses Selbst sich zunächst eben als sinnliches Dasein erscheint, so erfüllt sich der selbstische Wille mit sinnlichem Inhalt und kommt zur Erscheinung vornehmlich als sinnliche Begehrlichkeit; zugleich aber doch auch schon als Verlangen, das eigene Selbst gegenüber andern als das alleinberechtigte und als herrschende Macht geltend zu machen; so tritt neben dem sinnlich-Natürlichen von Anfang auch schon das selbstisch-Natürliche, das eigentlich Böse auf. Beides ist nun zwar freilich vor dem Erwachen des eigentlichen (klaren) sittlichen Bewusstseins (wie weit die unklaren Regungen des Gewissens im Leben des Kindes zurückreichen, lässt sich wohl kaum bestimmen) noch durchaus naiv; darum ist es aber gleichwohl wirkliches Böse; denn das Böse ist eine objektive Beschaffenheit, die sehr wohl da sein kann, auch wenn das Bewusstsein davon noch fehlt. Daher

kommt es nun aber, dass beim Erwachen des sittlichen Bewusstseins der Mensch sich immer schon als böse vorfindet, immer schon das Böse in ihm eine Macht, Gewohnheit, ein Gesetz seiner Natur geworden ist, ehe er nur anfängt, es als böse zu erkennen und zu bekämpfen. Natürlich kann dann die erst erwachende und nur allmählich erstarkende sittliche Anlage von Anfang her nur erst in schwachen Reaktionsversuchen gegen das übermächtige, schon erstarkte Böse sich geltend machen; der Kampf beider ist von Anfang her ein durchaus ungleicher und daher nach der Seite des Guten hin meist unglücklicher. Und doch fehlt jetzt das Bewusstsein nicht mehr, dass diess nicht so sein sollte, dass seiner Idee nach der sittliche Wille vielmehr das Beherrschende und der Naturtrieb das Unterworfene sein sollte. Daher erhebt sich jetzt das peinliche Bewusstsein, der eigenen Idee nicht zu entsprechen, d. h. das Bewusstsein der Schuld. Dieses gesellt sich jetzt als peinlicher Stachel zu dem vorher unbefangen und harmlos geübten Bösen; das Böse wird jetzt erst für das Bewusstsein das, was es ansich ist, ein Widerspruch mit der ewigen Idee des Menschen; „die Sünde lebt auf, da das Gesetz kommt", während sie vorher todt war, d. h. zwar dawar, aber noch nicht als bewusste, ohne den Stachel des erkannten Widerspruchs. Ebendaraus entsteht nun für das Bewusstsein der Schein, als ob der frühere Zustand ein besserer, glückseliger gewesen wäre im Vergleich mit dem jetzigen, als ob all' das Böse und Uebel der Gegenwart in vergangenen Zeiten nicht dagewesen, sondern erst mit der wachsenden Erkenntniss in die Welt gekommen sei. Das Wahre an dieser so allgemeinen Illusion ist nur diess, dass alles sittliche und natürliche Uebel, obgleich es von jeher da war, nicht von jeher so empfunden wurde, weil sein Stachel noch nicht (oder doch weniger entschieden) vorhanden war, das Schuldbewusstsein. Aus dieser psychologischen Thatsache erklären sich sehr einfach alle die Sagen der verschiedensten Völker von einem in der Vergangenheit liegenden Paradieseszustand, einem goldenen Zeitalter und dergleichen. Insofern genügt es noch nicht ganz, wenn Hegel in dieser Vorstellung nur den sinnbildlichen Ausdruck dafür sieht, was der Mensch seiner Idee und Bestimmung nach sei; diess ist allerdings das

Zugrundeliegende dabei, aber es verbindet sich damit doch wohl auch eine gewisse Erinnerung an einen wirklichen früheren Zustand, nehmlich an den, wo die Disharmonie des Menschen mit seiner Idee insofern für ihn noch nicht wirklich war, als er sie noch nicht als solche erkannte und fühlte, als das Schuldbewusstsein noch schwieg. In diesem Sinn allein zeigt uns die Erfahrung ein Kindesalter der Unschuld; in diesem allein kann man also auch den Urstand der Menschheit für einen Zustand kindlicher Unschuld halten; nur aber darf man vernünftigerweise hiemit nicht den Gedanken verbinden, als ob ein solcher Zustand des noch nicht erwachten Schuldbewusstseins in Wahrheit besser, vernunftgemässer und idealer wäre, als der spätere; offenbar steht vielmehr der, welcher das Böse will und thut, ohne es als böse zu erkennen, ohne sich ein Gewissen daraus zu machen, sittlich noch tiefer als derjenige, für welchen sich mit dem Thun des Bösen die Unlust des Schuldgefühls verknüpft; das Letztere ist ja die nothwendige Voraussetzung für die faktische Ueberwindung des Bösen, das als Böses nicht überwunden, nicht einmal bekämpft werden kann, wenn es nicht als solches erkannt und als peinlicher Widerspruch (als Uebel) gefühlt worden ist. Das Gesetz ist der Zuchtmeister auf die Erlösung hin; das gilt vom Gewissensgesetz, wie vom Gesetz Mosis. — Wir werden also Hegel ganz Recht geben müssen, wenn er sagt*), das, was das Ansich des Menschen, seine wesentliche Bestimmung bilde, sei keineswegs auch sein wirklicher erster Zustand gewesen, weder in Bezug auf das Wissen noch auf den Willen. Denn das Wissen der Wahrheit, die Erkenntniss Gottes ist, wie er treffend ausführt, nichts unmittelbares, sondern wesentlich vermittelt; der Geist in seiner Wahrheit ist nur für den freien Geist und diess ist derjenige, welcher absehen gelernt hat vom unmittelbaren Wahrnehmen und Vorstellen. Ebenso ist der erste Zustand des Willens nicht Zustand der Unschuld, sondern vielmehr der sittlichen Rohheit, der Begierde und Wildheit; gut ist der Wille ja nur, sofern er das Rechte will und dieses ist das Allgemeingültige; der unmittelbare Wille hingegen bleibt in der Einzelheit und Endlichkeit stehen; um

*) s. Religionsphil. I, p. 266 ff.

gut zu werden, muss er sich also erst von seinen endlichen Zwecken, von seiner Natürlichkeit reinigen. Diese Reinigung aber ist die Erziehung und Arbeit der Vermittlung, die also nichts Unmittelbares sein kann. — Diese Gedanken Hegel's sind so sehr zum unverlierbaren Axiom der ganzen neueren Philosophie geworden, dass es überflüssig wäre, weitere Belege dafür anzuführen.

Ist hienach die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschengeschlechts schon anundfürsich undenkbar, so wird sie diess auch noch für's Zweite dadurch, dass unter ihrer Voraussetzung das Wirklichwerden des Bösen oder der Sündenfall unmöglich gewesen wäre. Aus einem rein guten Willen könnte das Böse in Ewigkeit nie hervorgehen, weil er, um sich für das Böse zu entscheiden, schon vorher aufgehört haben müsste, ein guter zu sein. Daher ist man auch immer genöthigt, um den Sündenfall irgend erklärlich zu machen, ihm irgendwelche böse Regungen und Neigungen, sei es Stolz oder Unglauben oder Lüsternheit oder dergleichen schon als Motive vorauszusetzen, also vor dem Wirklichwerden des Bösen durch freie That schon ein Böses als innere Lust vorhanden sein zu lassen. Damit ist die Behauptung einer erst zeitlichen Entstehung des Bösen wieder zurückgenommen und stillschweigend zugegeben, dass das Böse, ehe es in die Erscheinung heraustritt und um in die Erscheinung heraustreten zu können, immer schon an sich, keimartig im Innern da sein muss. Auch die Ausflucht, dass das Böse ja nicht zuerst im Menschen selbst aufgetaucht, sondern durch äussere Versuchung an ihn herangebracht worden sei, hilft nichts. Abgesehen davon, dass wir ja doch die biblische Erzählung von der Schlange nicht für eigentliche Geschichte halten können, sondern für eine bildliche Darstellung eines inneren Vorgangs, abgesehen davon wird durch Einschieben eines äussern Versuchers irgendwelcher Art das Räthsel der Entstehung des Bösen nur weiter zurückgeschoben. Denn war der Teufel der Versucher, so muss doch in diesem schon vorher das Böse entstanden sein und die Frage, wie es in einem rein gut geschaffenen Wesen entstehen konnte, wiederholt sich in dieser transscendenten Region mit verdoppelter Schwierigkeit; hier vollends, bei der reinen Geistigkeit

und beim unbeschränkten Vollgenuss der Seligkeit wird der Umschlag in's Böse zum Unding. Aber, um auch noch davon abzusehen, so hilft erst diese äussere Versuchung für die Erklärung des Bösen im reinen Willen eines vollkommen geschaffenen Menschen gar nichts. Denn eine Versuchung, die nicht auch im Innern des Versuchten irgendwelche Anknüpfung fände an einer schon vorhandenen, wenn auch noch so versteckten bösen Lust und Neigung, auf welche sie erregend und reizend einwirken könnte, eine solche Versuchung, die vielmehr dem Versuchten rein nur äusserlich bliebe, das wäre in Wahrheit gar keine Versuchung und würde nie zur bösen That führen. „Ein Jeder, sagt Jakobus, wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird.“ Alle und jede äusseren Reize werden einzig und allein dadurch versuchlich, dass sie einen entsprechenden inneren Reiz, eine bisher vielleicht latente innere Lust erwecken und aufregen; wo dieser entsprechende innere Reiz schlechthin fehlt, da hört jede äussere Versuchung auf, reizend und versuchlich zu sein — eine Thatsache, die Jeder bei der geringsten Aufmerksamkeit auf sich und Andere bestätigt finden wird. Sonach bleibt es unwidersprechlich dabei, dass überall, wo ernstliche Versuchbarkeit möglich ist, schon vorher das Böse ansich, keimartig im Innern vorhanden sein muss, als der Zündstoff gleichsam, ohne den der einschlagende Funke gar nicht wirksam werden könnte. (Diese Zusammengehörigkeit von Beidem hat z. B. Schleiermacher sehr wohl erkannt und hat desswegen im Interesse der absoluten Sündlosigkeit Christi auch jede wahre Versuchbarkeit von demselben geleugnet; seine Nachfolger, die das Eine wollen und das Andere nicht, haben schwerlich diese psychologischen Verhältnisse sich ganz klar gemacht!)

Endlich fragt es sich noch, ob denn durch den Sündenfall, seine Möglichkeit und Wirklichkeit auch angenommen, die allgemeine Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechts erklärlich und diese letztere als „Erbsünde“ im Sinn der herkömmlichen Vorstellungsweise begreiflich würde. Sonst entstehen doch habituelle sittliche Richtungen nur aus wiederholten Handlungen, aus einer ganzen Reihe sittlicher Selbstbestimmungen, nie aber aus einer einzigen allein und vollends

nicht aus einer allerersten, bei welcher das Bewusstsein davon, um was es sich eigentlich handle, noch am kleinsten ist. Man bedenke nur, dass das Vermögen sittlicher Selbstentscheidung für's Gute etwas ist, das erst durch Uebung erlernt werden muss; Solchen aber, die erst lernen sollen, pflegt man zur Uebung ihrer Selbstthätigkeit nicht gleich die höchsten und folgenreichsten Aufgaben anzuweisen; es wäre also mit der pädagogischen Weisheit Gottes schwerlich zu reimen, dass er an die allererste That sittlicher Selbstentscheidung der ersten Menschen schon gleich das Wohl und Wehe einer ganzen Welt geknüpft haben sollte; ebensowenig wäre es ferner zu reimen mit seiner Liebe, dass er den unglücklichen Ausfall dieser ersten, zur Uebung aufgegebenen Selbstentscheidung sofort durch völligen Verlust ihrer sittlichen Freiheit und durch eine Verderbniss ihrer ganzen geistigen und leiblichen Natur bestraft hätte. Ist aber schon diess undenkbar, dass der Sündenfall für die Protoplasten selber von solch furchtbaren Folgen gewesen, so noch viel mehr das Weitere, worin die Pointe der ganzen Vorstellungsweise liegt, dass diese schlimmen Folgen der ganzen Menschheit durch Vererbung sich mitgetheilt hätten. Man weist zwar darauf hin, dass doch erfahrungsmässig Charakterzüge, namentlich auch böse Neigungen, Leidenschaften und Laster durch ganze Generationen einer Familie sich forterben. Allein es ist da doch nicht unmittelbar eine wirkliche sittliche Willensbeschaffenheit, die sich durch Zeugung fortpflanzen würde; denn sittliche Beschaffenheiten sind immer auch nur auf sittlichem d. h. freiem Wege entstanden; sondern, was sich fortpflanzt, können nur physische Prädispositionen zu gewissen sittlichen Beschaffenheiten sein, Prädispositionen, die immer auf einer Besonderheit der physischen Natur, z. B. auf einer Einseitigkeit des Temperaments beruhen und ebendesswegen auch nur zu einer einzelnen besondern Neigung prädisponiren, nimmermehr aber das Ganze der sittlichen Anlage affiziren; überdiess sind solche Prädispositionen durchaus nicht nezessitirend, führen keineswegs mit unabänderlicher Nothwendigkeit den entsprechenden Charakterfehler herbei, sondern sie lassen sowohl der freien Willensbestimmung, als auch dem Einfluss äusserer Umstände, Erziehung, Lebenslage u. dgl. freien

Spielraum. Dagegen hier soll die ganze sittliche Anlage aller Nachgeborenen von Grund aus verderbt, ihre Willensrichtung zu einer schlechthin gottfeindlichen geworden sein. Diese Folge wagt auch die Dogmatik nicht mittelst der natürlichen Vererbung allein zu erklären; sie nimmt dazu die übernatürliche und willkührliche göttliche Strafsanktion zu Hülfe. Damit wird nun freilich die Schwierigkeit erst recht gross, es sollen hienach die Nachgeborenen die Folgen einer fremden Schuld, Kraft eines Strafgerichts des gerechten Gottes, zu büssen haben. Von jeher hat hiegegen das sittliche Bewusstsein sich gesträubt; gestraftwerden kann man ja nur, das liegt im Begriff der Strafe, um eigener Schuld willen und nicht um fremder; es wäre also vielmehr ein Akt göttlicher Ungerechtigkeit, wenn er das Vergehen eines Einzelnen, des Stammvaters, an den unschuldigen Nachkommen dadurch strafen würde, dass er Jeden derselben mit einer depravirten und zum Guten unfähigen Naturbeschaffenheit geboren werden liesse und dann überdiess noch um dieser durch fremde Schuld ihm anhaftenden Sündhaftigkeit willen ihn verdammen d. h. wie einen selbst schuldig gewordenen behandeln würde (wie diess ausdrücklich die Meinung der kirchlichen Dogmatik ist, wenn sie z. B. lehrt, dass die ungetauft sterbenden Kinder ohne eigene Verschuldung schon allein um der von Adam an ihnen anhaftenden Erbsünde willen verdammt werden). Wenn manche Kirchenlehrer (darunter schon der Autor dieser ganzen Lehrweise, Augustin) diese dem sittlichen Bewusstsein so gründlich widerstrebende Härte dadurch zu mildern suchten, dass sie behaupteten, die menschliche Gattung habe wirklich insgesammt mit Adam mitgesündigt, sofern sie in ihm als dem Stammvater schon keimartig (virtuell) einbegriffen war: so ist diess, wörtlich genommen, gewiss eine höchst wunderliche Vorstellung; das Persönlichste, die Schuld, soll den einzelnen Personen anhängen wegen eines Vorgangs, bei welchem sie am allerwenigsten als Personen betheiligt waren, sondern eben nur als Potenzen! Indess streift die dogmatische Vorstellung in dieser ihrer wunderlichsten Form gerade am nächsten an einen wissenschaftlich-wahren Gedanken an; daran nehmlich, dass wir im Sündenfall nicht eine That des ersten Menschen, sondern ein Schicksal des Menschen überhaupt, ein wesent-

liches Moment in der Natur der menschlichen Gattung zu erkennen haben. „Mutato nomine de te fabula narratur! d. h.: wir alle machen es nicht einmal bloss, sondern täglich auf's Neue ebenso wie Adam", das bezeichnet Kant als den Vernunftinhalt jener Lehre vom Sündenfall und der daraus herrührenden Erbsünde. Und treffend bemerkt darüber Hegel: Dass der erste Mensch diesen Sündenfall begangen habe, ist nur wieder die sinnliche Weise der Vorstellung. Dem Gedanken nach will „der erste Mensch" heissen: Der Mensch als Mensch, nicht ein einzelner von Vielen, sondern der absolut Erste, der Mensch dem Begriffe nach. Sofern nun aber doch einmal der allgemeine Mensch vorgestellt wird als ein Einzelner, ist er als von Andern unterschiedener gesetzt und so ist nun zu erklären, wie das, was doch zunächst nur dieser Eine gethan hat, doch an Alle gekommen ist. Da bietet sich nun die Vorstellung der Erbschaft dar: durch sie wird die Mangelhaftigkeit der Vorstellung, wo der allgemeine Mensch als einzelner Erster dargestellt ist, wieder korrigirt. Es zeigt sich hier, als an einem besonders eklatanten Beispiel, die Art der dogmatischen Vorstellung: das im Gedanken Zusammengehörige wird gesondert und vereinzelt und über dieser Vereinzelung unwahr; zugleich aber wird dann eine Einseitigkeit nachträglich integrirt durch eine andere; so hier die Einseitigkeit, dass das allgemein Menschliche als das Thun eines Einzelnen genommen wird, durch die andere, dass die Schuld des Einzelnen wiederum zur Schuld Aller werden soll mittelst Erbschaft.

Hienach müssen wir also darauf verzichten, in der Weise der kirchlichen Vorstellung die thatsächliche allgemeine Sündhaftigkeit aus einem historischen Fall Adams zu erklären. Worin sonst werden wir dann aber ihren Erklärungsgrund finden? Das Nächstliegende scheint es zu sein, statt auf einen einzigen ersten Sündenfall zurückzugehen, vielmehr die Sündhaftigkeit eines Jeden auf dessen eigenen Fall zurückzuführen; dadurch erst scheint die volle Selbstverantwortung eines Jeden für seine Sünde gewahrt zu sein, wenn dieselbe auch ganz das Werk seiner eigenen Freiheit ist. Nach dieser Theorie von der Entstehung des Bösen — man nennt sie die indeterministische — wird jeder Mensch immer wieder

mit derselben unschuldigen d. h. von bösem Inhalt jeder Art schlechthin reinen Natur geboren, wie sie dem Adam anerschaffen gewesen sein soll; es kommt ihm von Geburt aus weder Gutes noch Böses als positive Eigenschaft zu, sondern zu Beidem trägt er nur die leere Möglichkeit in sich, nehmlich in seiner Wahlfreiheit. Ebenso bleibt auch nach jeder geschehenen Entscheidung für das Eine oder für das Andere diese Wahlfreiheit immer dieselbe, geht nie verloren, noch wird sie vermindert durch ihren Gebrauch, der Mensch hat also auf jedem Punkt seines sittlichen Lebens immer gleich weit zum Guten wie zum Bösen; er ansich, seinem Wesen nach, das eben nur Wahlfreiheit ist, steht immer Beidem gleich nahe und gleich ferne. Es ist klar, dass hienach eine konstante Richtung, eine wesentliche, zur Natur gewordene Beschaffenheit, ein habitueller Zustand des Willens nicht zu Stande kommen, dass weder auf Seite des Guten noch des Bösen von sittlicher Gesinnung und sittlichem Charakter die Rede sein kann; beides, gut und böse, kann hier nur von den einzelnen Thaten prädizirt werden, deren jede somit ganz nur für sich allein in Betracht kommt ohne ursächlichen Zusammenhang mit früheren oder späteren; der Wille ist durchaus atomistisch in einzelne Akte zersplittert, nicht ist er eine substanzielle Kraft, aus deren konstanter Bestimmtheit konstante Wirkungen hervorgiengen. Diess widerspricht nun aber jeder richtigen Psychologie, welche das Geistesleben des Menschen nicht als Reihe diskreter Atome, sondern als ein kontinuirlich sich entwickelndes auffasst, innerhalb dessen jedes Frühere im Folgenden irgendwie aufbewahrt, jedes Folgende im Früheren irgendwie prädisponirt ist. Es widerspricht ferner jeder gesunden Moral, welche gerade nicht bloss die einzelnen Thaten als solche beurtheilen darf, sondern welche vielmehr die That jedesmal beurtheilt mit Rücksicht auf die ihr zu Grunde liegende Willensbeschaffenheit, welche also in der einzelnen That nur einen Ausdruck der ganzen Gesinnung erblickt. Vollends aber werden durch diese indeterministische Theorie die Grundlehren der christlichen Moral alterirt; denn von einer Neubildung der sittlichen Natur, einer „Wiedergeburt" kann ja da vorneweg keine Rede sein, wo überhaupt das Sittliche

nicht als Natur, als Zustand, als Wesensbestimmtheit, sondern nur als Akt gedacht wird. Jedoch nicht einmal eine Beeinflussung des Willens durch Lehre und Vorbild ist konsequenterweise hier anzunehmen, obwohl diess von den meisten alten und neuen Vertretern dieser Theorie (Pelagianer und Rationalisten) festgehalten werden will. Denn schon die moralische Beeinflussung des Willens durch Erziehung, Lehre, Vorbild u. dgl. setzt voraus, dass der Wille eine konstante Richtung, also eine Bestimmtheit in sich aufnehmen könne, dass er somit nicht in der blossen Indifferenz und Bestimmungsfähigkeit der Wahlfreiheit bestehe. Folgerichtig bliebe also bei dieser Theorie überhaupt keine Ethik (keine Lehre von dem Sittlichen, als einem in sich gegliederten Ganzen) übrig, sondern bloss eine Kasuistik*) (eine Lehre von den einzelnen Handlungen). Ueberdiess ist nun aber auch diese indeterministische Theorie nicht im Stande, diejenige Thatsache, um welche es sich uns hier speziell handelt, zu erklären, die unleugbare Thatsache nehmlich, dass das Böse eine über alle Einzelnen verbreitete und im Innersten eines Jeden wurzelnde Eigenschaft der menschlichen Natur ist. Das Erstere für sich allein, die Allgemeinheit des Bösen unter den Menschen, liesse sich zwar allenfalls noch so erklären, dass bei der gleichen Möglichkeit der Willensentscheidungen für das Böse wie für das Gute nach arithmetischer Wahrscheinlichkeitsrechnung zu erwarten sei, dass auch die ersteren in keinem Einzelnen ganz ausbleiben. Aber unerklärbar bleibt dabei die Thatsache, dass schon in den Kindern vom frühesten Alter an, wo von sittlichem Bewusstsein und freier Willensentscheidung noch keine Rede ist, gleichwohl die unverkennbarsten Aeusserungen eines natürlich Bösen zu Tage treten (cf. oben); unerklärbar die Thatsache, dass der Heranwachsende, wenn er allmählich zum sittlichen Bewusstsein und damit zur wirklichen Macht der Selbstbestimmung gelangt, das Böse immer schon als eine intensive Grösse, als eine bestimmte Macht in sich vorfindet, die ebendaher nicht in

*) In der Moral der Jesuiten tritt dieser wesentliche innere Zusammenhang des pelagianischen Indeterminismus mit der kasuistischen Form der Sittenlehre deutlich zu Tage.

seinen eigenen freien Willensentscheidungen (die er bisdahin noch nicht übte) ihren Entstehungsgrund haben kann, sondern die jenseits derselben begründet sein muss. — Diese Thatsache, dass das Böse vor jeder Bethätigung des aktuell freien Willens innerhalb unseres menschlichen Zeitlebens immer schon als Zustand und Beschaffenheit des Willens präexistirt, hat auf die prädeterministische Theorie von der Entstehung des Bösen geführt, welche schon im Alterthum ihre Vertreter hatte an Plato und Origenes, in neuer Zeit an Kant, Schelling und zuletzt an dem Dogmatiker Julius Müller. Diese Theorie sucht das Dasein des Bösen vor der diesseitigen Freiheitsentwickelung mit seiner Entstehung aus dem freien Willen dadurch zu vereinbaren, dass sie die verursachende Freiheitsthat in's Jenseits, in eine dem Zeitleben vorangegangene Präexistenz des Menschen verlegt. So sagt z. B. J. Müller*): „Soll der sittliche Zustand, in welchem wir dem Menschen empirisch antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen — laut dem Zeugniss des Gewissens, welches die Sünde uns zurechnet, und laut dem Zeugniss der Religion, dass Gott nicht Urheber, sondern Feind der Sünde sei —: so muss die Freiheit des Menschen ihren Anfang im Gebiet des Ausserzeitlichen haben, da innerhalb der zeitlichen Entwickelung des Menschen ein reiner Anfang durch Selbstbestimmung unmöglich ist.“ So gewiss letztrer Satz richtig ist, so gewiss ist und bleibt doch die daraus gezogene Folgerung unrichtig, weil in sichselbst unmöglich. Es wird hier ein ausserzeitlicher Urstand aller persönlichen Wesen in der Region des Intelligiblen statuirt, wo sie als geistige Monaden ihr Leben nur darin hatten, „sich auf Gott und Gott auf sich zu beziehen“; in diesem transscendenten Urstand hat jede einzelne Seele „durch eine intelligible Urentscheidung der transscendentalen Freiheit, die als rein zeitloses Thun zu denken ist“, ihr irdisches Loos bestimmt. Jeder also, der in diesem irdischen Zeitleben mit der Sünde behaftet ist (und alle Menschen sind es), hat den Grund davon in seiner intelligiblen freien Entscheidung zu suchen, durch welche er in seinem ausserzeitlichen Urstande

*) in dem Buch von der Sünde II, p. 96.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA.

„seinen Willen abgewandt hat vom göttlichen Lichte zu der in sich versunkenen Selbstheit". Mit vollem Recht hat dagegen Rothe*) bemerkt, dass bei dieser „intelligiblen und transscendentalen Selbstentscheidung als schlechthin zeitloser That in einem schlechthin zeitlosen Urstande" jedes Vorstellen nicht nur sondern auch Denken aufhöre. Schon ein solcher unzeitlicher Präexistenzzustand eines wirklichen (fürsichseienden) Geschöpfs ist eine direkte contradictio in adjecto; denn ein Geschöpf wird eben nur dadurch wirkliches, fürsichseiendes und spontan sich bethätigendes Wesen, dass es in die Form des zeitlichen Werdens, die Grundform alles Endlichen, eintritt; vorher präexistirt es nur als göttlicher Gedanke, der weder eine freie Willensentscheidung noch überhaupt irgend etwas thun kann, weil er gar nichts Wirkliches für sich ist. Was dann noch insbesondere diese Selbstbestimmungsthat selber betrifft, so kehrt hiebei die schon den zeitlich-adamitischen Sündenfall drückende Frage mit vergrössertem Gewicht zurück: wie psychologisch möglich sein soll, dass das rein gut geschaffene Geschöpf von seinem Schöpfer sich abwandte? Kann diess schon beim sinnlich-geistigen Menschen der Erde nicht begriffen werden, weil die äussern sinnlichen Reize in seinem rein guten Willen keinen Anknüpfungspunkt gefunden hätten, so noch viel weniger von jenen rein geistigen Monaden der intelligiblen Welt, bei welchen alle und jede Reize von Seiten der sinnlichen Natur oder des Weltlebens fehlten, und deren ganzes Leben nur in der Beziehung auf Gott bestanden haben soll. — Und so wird man denn Rothe beistimmen müssen, wenn er sagt, dieser Versuch Müller's sei der faktische Beweis dafür, dass es für das besonnene, nüchterne Denken eben unmöglich ist, der Anerkennung der Unvermeidlichkeit des Bösen auszuweichen. Damit kommen wir also auf das zurück, was bereits oben als die einzig mögliche Ansicht von der Entstehung des Bösen dargestellt wurde: Da es unleugbar ist, dass das erwachende sittliche Bewusstsein eines Jeden das Böse immer schon als einen Thatbestand in sichselbst vorfindet, und da dieser, wie gezeigt, sich weder erklären lässt aus der freien Willensent-

*) Ethik, § 496.

scheidung eines Jeden in seiner irdischen Existenz (indeterministisch), noch aus einer solchen Urthat in der Präexistenz (prädeterministisch), noch aus einem historischen Sündenfall Adams: so folgt, dass das Böse sich überhaupt nicht aus einer That der Freiheit erklären lässt, sondern dass umgekehrt die aktuelle Freiheit sich erst aus dem ursprünglich vorhandenen Bösen herausarbeiten und eben in diesem Kampf wider dasselbe sich aktualisiren muss*).

In diesem Ergebniss, das nach unserer Ueberzeugung für ein streng wissenschaftliches Denken unvermeidlich ist, sehen noch immer Viele einen für Glauben und Sittlichkeit höchst gefährlichen Satz. Ihre Einwürfe lassen sich zusammenfassen in dem metaphysischen Satz: Gott würde auf diese Weise zum Urheber der Sünde; und in dem ethisch-psychologischen: es würde so die Verdammungswürdigkeit der Sünde aufgehoben und damit das thatsächliche Schuldbewusstsein zur unbegreiflichen Illusion gemacht. Besehen wir uns diese Einwürfe näher! In Betreff des letztern bemerkt Rothe gewiss mit Recht, dass es Täuschung ist, zu meinen, das Böse trete von diesem Gesichtspunkt aus in ein günstiges Licht. Wenn es auch in seinem ersten Anfang als unvermeidlich keine wirkliche subjektive Schuld mit sich führt, so ist es darum doch objektiv nicht weniger böse, d. h. es ist eine schlechthin nichtsein sollende, verkehrte, der Idee des Menschen unwürdige, kurz eine schlechthin zu überwindende Seinsweise. Auf dieser inneren Qualität des Bösen beruht unter allen Umständen, gleichviel, wie dasselbe im Subjekte entstanden sei, der Abscheu vor demselben und die Unlust des sittlichen Bewusstseins, das sich in dieser Disharmonie begriffen sieht. Wer gegen das Böse gleichgültig wäre, sofern es nur nicht durch ihn selber verschuldet wäre, der würde es noch nicht recht erkennen und hassen; denn der rechte Hass gegen das

*) Man vergl. dazu Weisse, Dogm. II, p. 423: „Der freie Wille ist zwar das Subjekt, aber nicht eigentlich die Ursache der Sünde nach ihrem ersten Ursprung. Denn auch in der persönlichen Kreatur fällt der erste Ursprung der Sünde in die Genesis des Willens vielmehr, als dass sie durch einen ihr in der Existenz vorangehenden Willen bewirkt oder verursacht würde."

Böse hasst es eben ansich, weil es ein Widerspruch gegen Gott und des Menschen eigene Idee ist. Aber auch die sittliche Selbstverurtheilung, das Schuldbewusstsein geht, genau besehen, in Wirklichkeit gar nicht darauf, dass überhaupt Sünde in uns ist und von Anfang in uns war, sondern darauf, dass sie in uns bleibt, dass sie nicht überwunden, sondern durch unser eigenes Zuthun immer neu verursacht wird, während an und für sich der Widerstand gegen das Böse vom Augenblick der Erkenntniss desselben an auch möglich und somit gefordert ist. Insofern bleibt also sowohl der Hass gegen die Sünde als ein objektiv Böses und Verwerfliches, wie auch das Schuldbewusstsein wegen derselben in seiner vollen Wahrheit trotzdem, dass sie von Anfang her nicht vermeidlich war. Nothwendig ist sonach das Böse durchaus nicht an und für sich, sondern nur als Durchgangsstadium im Werden des kreatürlich Guten; es ist das, was im Anfang nicht nichtsein kann, wenn eine Freiheit der kreatürlichen Persönlichkeiten sein soll, resp. aus der Gebundenheit der Natur heraus sich selbst soll bilden können; aber das, was im Anfang unvermeidlich ist, soll darum doch keineswegs im Fortgang bleiben, sondern soll als das Zuüberwindende im sittlichen Prozess mehr und mehr verschwinden. — Hieraus ergibt sich auch schon das wahre Verhältniss Gottes zum Bösen. Sagt man, Gott sei nach dieser Theorie Urheber des Bösen, so ist hieran nur soviel wahr, dass er es nicht in jeder Beziehung nichtgewollt hat. Diess gibt ja aber auch die Dogmatik unbedenklich zu mit ihrer Theorie von der göttlichen Zulassung, welches ja doch auch eine Art göttlichen Wollens ausdrückt. Nur bei vollkommenem Dualismus könnte das Böse von jedwedem göttlichem Wollen ausgeschlossen bleiben, aber eben auch nur auf Kosten der Absolutheit Gottes, welchem ja dann ein ebenbürtiges feindseliges Prinzip gegenüberträte. Durchaus falsch dagegen wäre es nach dieser Theorie, zu sagen, Gott habe das Böse ebenso gewollt wie das Gute und es sei also für ihn und somit auch für uns, wenn wir uns in die göttliche Betrachtungsweise hineinversetzen, der Unterschied zwischen gut und böse aufgehoben. Wenn die Hegel'sche Lehre von dem Ursprung des Bösen zum Theil allerdings so gewendet wurde,

so wollen wir es dahingestellt sein lassen, ob diess auch nur in Hegel's Sinn das Richtige war; jedenfalls erklären wir aber unsere Theorie für durchaus ausser Zusammenhang mit jener Konsequenz und ausser Bereich jenes Vorwurfs stehend. Vielmehr nach unserer Theorie will Gott das Gute als das Seinsollende d. h. als dasjenige, was durch die eigene Selbstthätigkeit der geistigen Kreaturen immer mehr zum wirklichen Sein in der Welt kommen soll; das Böse umgekehrt will er als das Nichtseinsollende d. h. als das, was durch denselben Prozess innerhalb der Kreatur immer mehr zum Nichtmehrwirklichsein oder zur überwundenen Möglichkeit herabgesetzt werden soll. Fürsichselbst freilich würde Gott das Böse nie und in keiner Beziehung wollen, aber sofern er nun einmal nicht für sich bleiben, sondern Schöpfer einer selbständigen Welt und freier Geister in derselben sein will*), sofern kann er auch nicht umhin, das Böse zu dulden, d. h. es als eine unvermeidliche Seite des Weltseins in seinen Weltplan aufzunehmen. Nur in dieser negativen Weise, als zulassenden, beziehen auch wir den göttlichen Willen auf das Dasein des Bösen; denn man würde unsere ganze Schöpfungslehre gründlich missverstanden haben, wenn man meinte, Gott mache positiv den Menschen zum Bösen; vielmehr ist es die kreatürliche Spontaneität, die Gott gewähren lässt und gewähren lassen muss, wofern er nicht sein eigen Werk wieder zerstören und sich selbst widersprechen will. Diese kreatürliche Spontaneität waltet schon im Naturleben und kommt hier in Betracht als wesentliche mitwirkende Bedingung bei jeder steigernden Schöpfungsthat; ebendiese ist es nun, die sich schliesslich im höchsten Geschöpf erfasst als willensmässige Selbstheit**); es ist also das ursprüngliche Böse ganz

*) Vergl. Rothe, a. a. O.: „Es liegt im Begriff der Schöpfung selbst die Nothwendigkeit des Bösen als Mittels für das Werden des geschöpflichen Guten." In diesem Satze mit Rothe einverstanden, können wir übrigens seine Begründung nicht durchweg acceptiren, weil wir seine Lehre von der Schöpfung, resp. von der Materie, als Basis der Welt, nicht theilen (vergl. obige Kritik, p. 242 f.).

**) Man vergl. dazu J. H. Fichte, a. a. O. p. 555 f.: „Aus der natürlichen Unmittelbarkeit der Selbstheit, die in jedem Wesen ruht, schlägt die Selbstsucht empor." — „Je höher, relativ vollendeter auf der Stufe

nur dasselbe Fürsichseinwollen, auf welchem von Anfang des Schöpfungsprozesses jede kreatürliche Wirklichkeit beruht. Verlangt man denn nun, dass Gott diesen durchgängigen, Mit-Faktor im Schöpfungsprozess jetzt, beim Menschen, auf einmal zerstöre? Kann er denn diess überhaupt thun? vorausgesetzt nehmlich, dass seine Allmacht nicht die sinnlose Macht einer blinden Willkühr (despotische Macht), sondern der Wille der ewigen (sichselbsttreubleibenden) Weisheit und Liebe ist? Dieser Allmachtswille gieng von Anfang an darauf, ein Anderes gegen Gott zu setzen, verlieh also dem Endlichen selbständiges Dasein, eigene Spontaneität d. h. das Streben und die Kraft, aus sich und durch sich zu sein und zu werden. Und diese Spontaneität, diess Selbstseinwollen wächst nothwendig, vertieft und verfestigt sich in sichselbst in demselben Grade, in welchem das Geschöpf ein höheres, reicher angelegtes, zu Grösserem bestimmtes ist. Ganz nothwendig also ist es, dass im vollkommensten Geschöpf, dem Menschen, auch diess Selbstseinwollen sich am schärfsten zuspitzt, dess es zur Selbstheit des Bösen wird; nicht trotz, sondern gerade wegen seiner Vollkommenheit, weil in dieses kreatürliche Selbst die Anlage und das Vermögen gottgleichen Schaffens für die Ewigkeit gelegt, weil es zum alter ego Gottes bestimmt ist, das mit Gott in die freie Einheit der Liebe treten soll. Nur aus dem energischen Fürsichsein- und Selbstseinwollen heraus kann der kreatürliche Wille zu derjenigen Einigung mit Gott gelangen, welche in der Einheit doch auch den Unterschied festhält, zur Einheit der Liebe,

---

der Weltwesen, mithin je gottähnlicher das Geschöpf ist, desto mehr wird es diese Macht der Selbständigkeit an sich tragen und in desto umfangreicherer Fülle sie bethätigen," und p. 536: „Die Liebe des Geschöpfs zum Schöpfer ist nur möglich, wenn sie die bewusste Rückkehr aus einer Gottentfremdung ist; nur im freien Bewusstsein der Eigenheit entspringt auch die ebenso freie Liebe und die Seligkeit der Rückkehr." — So besonders auch H. Weisse, Dogm. § 709 und folg. (II, 391 ff.), wo die Erbsünde deduzirt wird als die Kulmination der von Anfang im kosmogonischen Prozess wirksamen kreatürlichen Spontaneität, wesshalb auch schon vor dem Menschen ein „natürlich Böses" angenommen wird, als Grund der physischen Uebel.

wo das Ich in der Hingebung sichselbst nicht verliert, sondern als unterschiedenes erhält und vollendet; dagegen eine Einheit, die den Gegensatz nicht voraussetzen würde, auch nicht wahre ethische Einheit, sondern physische Einheit wäre, die Einheit des modus mit der Substanz. Gerade also die christliche Religion, als Religion der wahren ethischen Einigung von Gott und Mensch oder der „Versöhnung", muss den Gegensatz als die unvermeidliche Voraussetzung, als Durchgangspunkt oder Basis für die Offenbarung der Liebe ansehen. Diess thut auch das Neue Testament auf's allerbestimmteste, sofern es die Erlösung von der Sünde als einen schon vor Grundlegung der Welt gefassten Rathschluss Gottes bezeichnet, somit keineswegs (wie die lutherische Dogmatik diess thut) als eine nachträgliche göttliche Veranstaltung, die erst durch den historischen Sündenfall veranlasst worden wäre; war aber die Erlösung von der Sünde ewig von Gott gewollt, so war es eo ipso auch die Sünde, von welcher die Erlösung erlösen sollte. Das ist ein so einfacher und bündiger Schluss, dass man ihm mit allen dogmatischen Fündlein nicht wird entrinnen können. Diese ächt christliche Anschauung hat sich indess auch den tiefsinnigsten Theologen trotz aller entgegenstehenden Verstandes-Reflexionen immer wieder aufgedrängt; man denke an das Wort Augustin's: „o selige Schuld Adams, durch die wir einen solchen Erlöser bekommen sollten!" Ueberhaupt hat der Supralapsarismus immer in der Kirche Anhänger gehabt; und bedenkt man, dass zu diesen auch die Häupter der Reformationszeit gehören, ein Luther nicht weniger als ein Zwingli und Calvin, so haben (sollte man meinen) protestantische Theologen kein Recht, unsere Ansicht von der Entstehung der Sünde so schlimm, als pantheistisch, atheistisch und weissnichtwas alles, zu verketzern, wie diess h. z. T. Mode geworden ist. Man würde wohl etwas anders darüber urtheilen lernen, wenn man sich gewöhnen würde, statt mit isolirender Reflexion am Einzelnen hängen zu bleiben, vielmehr die zusammengehörigen Momente in der Einheit Eines Gedankens zusammenzuschauen. Aber freilich ist eben diess Isoliren des Zusammengehörigen der Dogmatik so sehr von Haus aus eigen, dass sie schwer davon lassen kann. Daher wird nun hier zuerst die Schöpfung für

sich als abgemachtes und in sichselbst (aktuell) vollkommenes Werk Gottes betrachtet; dann kommt die Sünde nach, die nun bloss als Verderbung des von Gott vollkommen Geschaffenen verstanden werden kann; und endlich wird dann der hiedurch angerichtete Schaden reparirt durch eine nagelneue göttliche Veranstaltung, die Erlösung. Dabei beachtet man nicht, wie tief man hiemit das Christenthum erniedrigt, indem man es (im direkten Widerspruch mit dem Neuen Testament, vergleiche oben!) zu einem Lückenbüsser macht, welcher nur durch den zufälligen Sündenfall Adams nöthig geworden ist, ansich aber durchaus unnöthig und der menschlichen Natur an und für sich in keiner Weise nothwendig und wesentlich angehörend ist. Diess ist auch der eigentliche Grund alles falschen Supranaturalismus, aller Willkührlichkeit und Irrationalität in der Dogmatik; denn eine göttliche Veranstaltung, die durch Willkühr menschlicherseits (Sündenfall) veranlasst, durch Willkühr göttlicherseits (denn so wird die göttliche Gnade gegenüber der Sünderwelt aufgefasst) in's Werk gesetzt ist, muss natürlich auch im Einzelnen durch und durch voll Willkührlichkeiten sein. Von einer wirklichen durchdringenden Erkenntniss, welche überall die Willkühr ausschliesst und auf die Denknothwendigkeit, die innere Vernünftigkeit ihres Gegenstandes gerichtet ist, kann hiebei keine Rede sein. Diese Irrationalität hört auf, wenn das wissenschaftliche Denken die Sprödigkeit der einzelnen Momente gegen einander aufhebt und sie in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit betrachtet; da ist dann die Schöpfung nicht mehr das mit dem einmaligen Akt Fertige; die Sünde nicht mehr ein den Weltplan unversehens durchkreuzender und das Meisterwerk Gottes verpfuschender Zwischenfall und die Erlösung nicht mehr die nachhinkende Reparatur, die im besten Fall nur ein Flickwerk zu Stande bringt; sondern die Schöpfung ist ein fortgehender Prozess, der beim Menschen ausgeht von der Sünde, als der nothwendigen Voraussetzung, und zur Vollendung kommt in der Erlösung, als dem uranfänglich vorgesetzten Endziel. Die Sünde kommt auf diese Art gar nicht für sich isolirt in Betracht, sondern stets in ihrer Beziehung auf die Erlösung, als ge-

ordnet auf dieselbe hin und für sie*). Die Frage, ob eine (anfangs) unvollkommene Schöpfung des vollkommenen Schöpfers würdig sei, erledigt sich hiedurch von selbst dahin: Gott will nicht das Unvollkommene für sich, sondern er will das schlechthin Vollkommene; aber er will diess so, dass die Vollkommenheit dem Geschöpf als sein Eigenthum zukomme, dass es dieselbe somit aus sich heraus allmählich gewinne; und darum darf Gott und kann Gott mit der vollendeten Verwirklichung des Vollkommenen nicht beginnen. Dass die Werke Gottes gut sind, behält auch so seine volle Wahrheit, denn ihr Gutsein besteht eben darin, dass sie zum Gutwerden die reelle Anlage haben und diese Anlage mit der Zeit durch die eigene Selbstthat unter Gottes Leitung unfehlbar verwirklichen; ein solches am Ende resultirendes Gutsein der Kreatur ist dann von ganz anderer Art, viel wahrer, solider, als es am Anfang auch nach der dogmatischen Vorstellung wäre, wo ja doch der gute Urstand nach kürzester Dauer in sein Gegentheil umschlug.

Aus dem Verhältniss Gottes zum Bösen ergeben sich als weitere Eigenschaften Gottes seine Heiligkeit und Gerechtigkeit. Nach unserm oben aufgestellten Kanon, dass jede reale Eigenschaft Gottes eine Art seiner Ursächlichkeit bezeichnen müsse, haben wir auch in diesen beiden ethischen Eigenschaften eine wirksame Bethätigung Gottes gegenüber dem sündigen Menschen zu suchen. Diese seine wirksame Ursächlichkeit kann sich nun natürlich nicht auf das Dasein der Sünde selbst beziehen; wir haben vielmehr schon gesehen, dass diess seinen Grund in der kreatürlichen Spontaneität hat und zu Gott nur als das Zugelassene sich verhält. Aber wir haben zugleich gesehen, dass das Dasein der Sünde gar nicht für sich betrachtet werden darf, sondern immer in seiner teleologischen Beziehung zur Erlösung, als das Aufzuhebende. Hieraus wird sogleich klar, welches allein die positive Ursächlichkeit Gottes gegenüber der Sünde sein kann: er kann

*) Diess ist bekanntlich die Lehre Schleiermacher's, wie sie übrigens schon längst in der Dogmatik der reformirten Supralapsarier vorgebildet war und wie sie schon dem Apostel Paulus vorschwebt in seiner Lehre vom ἀνθρωπος χοϊκος und ἀνθρ. πνευματικος 1. Cor. 15, 45—49.

nur wirksam sein zu ihrer Aufhebung. Nun ist die Aufhebung der Sünde als der gottwidrigen Selbstheit oder Gottentfremdung zugleich Versöhnung mit Gott oder Herstellung der Liebesgemeinschaft mit ihm. Der Grund zu dieser kann aber nur in Gottes Liebe liegen. Wenn wir nun die Heiligkeit als die auf die Aufhebung der Sünde gerichtete Ursächlichkeit Gottes fassen, so scheint es, sie falle mit der Liebe in Gott zusammen. Und in der That bildet die Heiligkeit nur eine Seite an der göttlichen Liebe, ist also dem Wesen nach mit derselben identisch; beide bilden durchaus nicht in der Weise zwei verschiedene Eigenschaften, dass sie, einander beschränkend, neben einander stünden, etwa auch wohl in Widerspruch mit einander gerathen könnten — eine Ansicht, wie sie freilich in der Dogmatik sehr häufig angetroffen wird und aus welcher die verhängnissvollsten Irrthümer schon erwuchsen. Gleichwohl ist natürlich Heiligkeit mit Liebe nicht homonym; es fragt sich also, welche besondere Seite derjenigen göttlichen Wirksamkeit, die wir im Allgemeinen auf seine Liebe zurückführen können, durch die Eigenschaft der Heiligkeit hervorgehoben ist. Die Wirkung dieser Ursächlichkeit ist, wie gesagt, die Aufhebung der Sünde. Aber die Sünde als eigene Willensbestimmtheit des Menschen, kann nicht bloss *an* demselben aufgehoben werden durch einfache göttliche Machtwirkung, sondern sie muss *für* den Menschen und *durch* ihn aufgehoben werden, er muss selbst, mit seiner bewussten Freiheit dabei betheiligt sein. Zu dem Ende muss die Sünde ihm selber als ein Aufzuhebendes zum Bewusstsein kommen; er muss sie als Disharmonie in sich selbst, als Hemmung seines eigenen wahren Lebens fühlen, als Widerspruch mit seiner eigenen Idee und Bestimmung erkennen. Diese Idee seines eigenen Wesens nun, in deren Lichte die Sünde als der aufzuhebende Widerspruch erscheint, kommt ihm zum Bewusstsein als das Gesetz des Guten im Gewissen. Die Regsamkeit des Gewissens also, als des inneren Gesetzes, durch welches die Sünde als das Aufzuhebende zum Bewusstsein gebracht (gerichtet) wird, diess ist das erste Moment in der Aufhebung des Bösen und eben hierauf beziehen wir die göttliche Heiligkeit; und wir bezeichnen sie also (mit *Schleiermacher*) als diejenige göttliche Ursächlichkeit, durch welche

unzertrennlich von der Sünde das Gesetz im Menschen geordnet ist*), und zwar ausdrücklich als Mittel auf die Erlösung hin; denn nicht Selbstzweck ist das richtende Gesetz, sowenig als die Sünde, die es richtet, sondern nur dienendes Mittel, negative Vorbereitung zur positiven Aufhebung der Sünde, nur „Zuchtmeister auf Christum" (wie Paulus sagt, zunächst zwar vom mosaischen Gesetz, aber ganz das gleiche gilt vom Gesetz überhaupt, also auch vom Gewissensgesetz). Dass die Heiligkeit die Eigenschaft Gottes als des sittlichen Gesetzgebers bezeichne, ist von jeher anerkannt worden; nur befand man sich bei der gewöhnlichen Auffassung des Gesetzes in Verlegenheit darüber, wie denn dieselbe Eigenschaft auch wieder auf die göttlichen Veranstaltungen zur Erlösung und Versöhnung der Menschen bezogen werden könne, wie diess doch in der Schrift alten und neuen Testaments oft geschieht. Für uns existirt diese Schwierigkeit nicht, da wir das Gesetz sowenig, als die Sünde, in seiner Isolirung für sich betrachten, sondern als ein (und zwar das erste, negative oder vorbereitende) Moment in dem auf die positive Aufhebung der Sünde gerichteten Prozess der göttlichen Erlösungswirksamkeit; mit andern Worten: da wir die Heiligkeit nur betrachten als ein Moment an der Liebe Gottes. — Allerdings hat nun doch das Gesetz auch noch eine andere Bedeutung: es soll nicht bloss die Sünde zum Bewusstsein bringen, um das Erlösungsbedürfniss zu wecken, sondern es soll auch dieselbe zügeln und beschränken. Diess bildet jedoch keinen Gegensatz zum vorigen; denn die Beschränkung der Sünde ist ja doch auch eine, wenngleich nur partielle und äusserliche, Aufhebung derselben; nach dieser Seite können wir also das Gesetz als eine für die vollkommene Aufhebung der Sünde in der Erlösung nicht sowohl vorbe-

*) Das Urbildliche dieser Eigenschaft kann natürlich nicht darin liegen, dass auch für Gott ein Gesetz geordnet wäre, sondern er ist sichselbst das Gesetz; oder das, was bei uns Gesetz, relativ unwirkliches Ideal ist, das ist bei ihm nur das ewig wirkliche Sein und Leben selbst. Aber eben hierin liegt ja auch für uns das Urbild und Ziel der Heiligung: dass wir das Gesetz nicht mehr ausser uns haben (als Soll), sondern so ganz in unsern eigenen Willen aufgenommen haben, dass er sich selbst das Gesetz des Guten sei, dass Sollen und Sein untrennbar zusammenfallen.

reitende, als vorbildliche*) Ordnung betrachten. Sofern wir nun auch auf diese beschränkende, zusammenhaltende Funktion des Gesetzes die göttliche Heiligkeit als die begründende Ursache davon beziehen, so können wir hier dieselbe Zweiseitigkeit wiederfinden, die uns oben schon bei dem der Welt innewirkenden (allgemeineren) Allmachtswillen sich nahe legte: eine bewahrende, zusammenhaltende und eine fortführende, steigernde Seite; die Heiligkeit, sofern sie die Sünder durch das befehlende Gesetz im Zaum hält, ist die bewahrende, sofern sie aber durch das richtende Gesetz die Erlösungsbedürftigkeit weckt, die steigernde, Erlösung anbahnende Willensbethätigung Gottes innerhalb der sittlichen Welt.

Wie uns aber oben die Allmacht und Weisheit in ihrer Anwendung und Beziehung auf das in Raum und Zeit mannigfach getheilte Sein als Allgegenwart, Ewigkeit und Allwissenheit sich näher bestimmte, so wird hier die Heiligkeit in ihrer Anwendung auf die Mannigfaltigkeit der sittlichen Welt zur Gerechtigkeit. Mit Recht bezieht man auf die Gerechtigkeit nicht die sittliche Gesetzgebung, denn diese ist das Allgemeine, überall und immer sich gleichbleibende, das also an der Mannigfaltigkeit nicht Theil hat; dagegen hat es die Gerechtigkeit zu thun mit der Anwendung des Gesetzes auf die einzelnen mannigfaltigen Fälle der Wirklichkeit; sie ist also die Spezifikation derselben göttlichen Ursächlichkeit, welche in der Heiligkeit nach ihrer allgemeinen und gleichbleibenden Wesenheit ausgedrückt ist**). Zu ihrer Erscheinung kommt die Gerechtigkeit Gottes in dem Wechsel der sittlichen Unlust- und Lustgefühle, der empfundenen

*) Die äussere Beschränkung der Sünde ist für ihre innere Aufhebung nicht direkt vorbereitend, kann also nur als ein Provisorium betrachtet werden, welches die innere Erlösung auf eine noch äusserliche Weise vorbildet. Ganz in diesem Sinn heisst das (mosaische) Gesetz ein „Schatten des Zukünftigen“ Col. 2, 17, was mit der andern Bestimmung: „Zuchtmeister auf Christum“ Gal. 3, 24, als die ergänzende andere Seite zusammenzunehmen ist.

**) Dem Sinn nach wesentlich das Gleiche ist die Bestimmung Al. Schweizers: Die Gerechtigkeit beziehe sich auf den Verlauf, die Heiligkeit auf die Begründung der sittlichen Welt.

Lebenshemmungen und -Förderungen in unserem sittlich-religiösen Leben, kurz in der Lebendigkeit der sittlichen Weltordnung. Die blosse (religionslose) Moral bezieht diese Erscheinungen nur auf die dem Einzelnen einwohnende Idee seiner Gattung, auf die sittliche Natur der Menschheit, bleibt aber damit auf halbem Wege stehen, indem sie eine allgemeine formale Bestimmtheit ohne bestimmenden Grund in einem substanziellen Wesen, ein Gesetz ohne Gesetzgeber annimmt. Die Religion leugnet jenes Einwohnen des Gesetzes im Menschen durchaus nicht, begründet aber diese Thatsache, die als grundlose Erscheinung unbegreiflich wäre, durch die Ursächlichkeit Gottes als des Heiligen und Gerechten; sie erkennt in der Regsamkeit des Gewissens, in dem Unlustgefühl der inneren Zerrissenheit, des Widerspruchs zwischen Selbstwillen und universalem Willen, kurz in dem Unlustgefühl der Schuld die Stimme des zürnenden Gottes und in dem Lustgefühl der inneren Harmonie, des schuldlosen Friedens die Stimme des versöhnten Gottes, in beidem aber die stets richtige (gerechte) Bethätigung des heiligen Willens, der ja kein anderer ist als der sichselbst unveränderlich treubleibende, auch im Zürnen sichselbst nicht verleugnende Wille der Liebe. Auch die „strafende Gerechtigkeit“ ist hienach nur eine besondere Art der Bethätigung der heiligen Liebe, diejenige nehmlich, welche zum Behuf der innerlichen Aufhebung der Sünde die Unseligkeit des Schuldgefühls, das verzehrende Bewusstsein der Scheidung von Gott als dem Grund und Ziel des eigenen Selbsts im Menschen bewirkt. Dass aber dieses Unlustgefühl nicht Selbstzweck sein kann, folgt aus dem Axiom, dass alle göttliche Thätigkeit gegenüber der Sünderwelt nur auf die Aufhebung der Sünde geht, auf Erlösung und Versöhnung der Sünder, auf Verwirklichung des Liebeswillens in der Herstellung einer beiderseits freien Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Trefflich hat schon der grosse Kirchenvater Origenes gesagt, das göttliche Zürnen sei nur ein „Sichverstellen seiner Liebe“; nicht als ob es nicht Ernst damit wäre — welch' furchtbarer Ernst es um sein Zürnen ist, fühlt Jeder in der erdrückenden Unseligkeit des Schuldgefühls —; vielmehr in dem Sinn, dass die göttliche Liebe, die doch ihrem Wesen nach auf vollkommene

Beseligung des Geschöpfes allein es abgesehen haben kann, gleichwohl bei ihrer zeitlichen Wirksamkeit zur Verwirklichung ihres Endzwecks sich gewissermassen den Zwang anthun muss, gegen ihre eigenste Natur zeitweise unselig zu machen, um so die vollkommene Seligkeit der Kreatur durch deren eigene Freiheit hindurch zu verwirklichen. Insofern könnte man geradezu sagen, eben in ihrem Zürnen und Strafen vollbringe die göttliche Liebe das Höchste; eben dieses ihr Sichverstellen und Sichzwanganthun sei das grösste Opfer, das die selbstlose Liebe sich auferlegt; sagt man doch auch von liebenden Eltern, dass die Züchtigung der Kinder das Schwerste sei, das sie sichselbst auferlegen — eben aus Liebe! Aber wie bei dieser Liebesbethätigung das Wehethun nicht Selbstzweck und letzter Zweck ist, sondern Mittel, um die Kinder zu erziehen zum gut- und damit glücklichwerden: so und nicht anders verhält es sich auch mit dem göttlichen Strafen: es ist ein nur temporäres Zuchtmittel, das die ewige Seligkeit zum Zweck und Ziel hat. Heutzutage gilt diese Anschauung bei den meisten Dogmatikern für oberflächlich, rationalistisch und dergleichen; man thut sich wieder viel zu gut auf tiefseinsollende Straftheorien, welche die Strafe d. h. die durch Gott bewirkte Unseligkeit des Sünders als Selbstzweck, als eine aus metaphysischen Gründen nothwendige Vergeltung („Sühne") deduziren. Ich gestehe, dass ich in dieser Theorie nichts anderes zu sehen vermag, als einen, wenn auch noch so sehr durch philosophische*) und mystische Phrasen verbrämten, groben Anthropomorphismus, welcher gerade eine der schlimmsten Untugenden des Menschen, die Rachsucht, in etwas sublimirter Form auf Gott überträgt. Wie kann man denn aber vom Menschen verlangen, dass er nicht Böses mit Bösem vergelten, sondern vielmehr das Böse überwinden solle durch Gutes, wenn man zu gleicher Zeit von Gott behauptet, dass er seiner Natur nach Böses mit Bösem vergelten müsse in Folge von gewissen metaphysischen Gesetzen, die gleichsam als höhere Instanz noch über seinem

*) Besonders auf Hegel liebt man es sich hiefür zu berufen; aber man denkt nicht daran, dass die metaphysisch konstruirte Talionstheorie Hegel's nur die Rückseite von seinem gänzlichen Mangel an ethischer Teleologie ist.

ethischen Willen schweben? Ein ethisches Urbild jedenfalls kann ein solcher Gott nicht mehr sein; wohl aber scheint es, als ob jene dem ethischen Liebeswillen Gottes übergeordneten metaphysischen Gesetze, aus denen die Vergeltungstheorie folgen solle, in Wahrheit das sublimirte Urbild seien von den unsittlichen Trieben, welche bei uns allerdings das dem sittlichen Willen vorausgehende Gesetz des natürlichen, des selbstischen Menschen bilden. Insofern ist es gar nicht zu viel gesagt, wenn wir in dieser Parthie des dogmatischen Gottesbegriffs noch einen Rest von unüberwundenem Paganismus erblicken. — Man könnte noch die Frage aufwerfen, warum wir die strafende Gerechtigkeit nur auf das geistige Uebel, auf die Unseligkeit des Schuldgefühls beziehen und nicht auch auf die sinnlichen*) Uebel. Allein die sinnlichen Uebel treffen erfahrungsgemäss die Guten so sehr wie die Bösen und richten sich überhaupt theils gar nicht theils wenigstens nicht in strenger Angemessenheit von Verdienst und Lohn, Glückwürdigkeit und Glückseligkeit nach den sittlichen Zuständen des Einzelnen; sie gehören also jedenfalls nicht unmittelbar der sittlichen Weltordnung an, sondern zunächst der niedern Naturordnung. Da wir nun die Gerechtigkeit Gottes als begründende Ursächlichkeit auf die sittliche Weltordnung beziehen, so hat sie es nicht direkt mit den sinnlichen Uebeln zu thun. Indirekt aber allerdings doch insofern, als die sinnlichen Uebel durch die Schranke, die sie dem selbstischen Willen setzen, besonders geeignet sind, dem Menschen den Widerspruch seines endlichen Selbsts mit dem göttlichen Willen zum Bewusstsein zu bringen, also die Unseligkeit des Schuldgefühls, des bösen Gewissens in ihm hervorzubringen. Insofern nun naturgemäss jenes sinnliche Uebel und dieses geistige sich zu einem einzigen Gefühl gehemmten Lebens verbinden, wird auch das erstere in die sittliche Weltordnung hereingezogen und erscheint als Wirkung der hier sich bethätigenden göttlichen Gerechtigkeit d. h. als Strafe. Auf diesen phänomenologischen Prozess hat Schleiermacher

*) Wir verstehen diess im weiteren (Schleiermacher'schen) Sinn, wornach es alles Weltliche umfasst, also sowohl natürliche als gesellige Uebel in sich begreift.

die Gerechtigkeit Gottes in ihrem Unterschied von der Heiligkeit ausschliesslich bezogen. Wir möchten ihm hierin schon desswegen nicht folgen, weil die Betrachtung des äusseren sinnlichen Uebels als göttlicher Strafe doch nicht als etwas allgemein anerkanntes hingestellt werden kann, vielmehr bei zunehmender Einsicht in den Naturzusammenhang mehr und mehr zurücktritt, wogegen die Erfahrung göttlichen Strafgerichts in der inneren Selbstverurtheilung und Unseligkeit des bösen Gewissens unzertrennlich mit unserer sittlichen Natur verknüpft ist, also eine ewige göttliche Eigenschaft zur Erscheinung bringt. — Uebrigens entspringen die natürlichen Uebel ebenso aus der Spontaneität der niederen Naturkräfte, wie die geselligen Uebel aus der Freiheit der menschlichen Individuen; wenn auch die Natur im Ganzen für die geistige Welt durch und durch zweckmässig organisirt ist, so ergeben sich doch aus dem spontanen Wirken der einzelnen Naturkräfte im Einzelnen Wirkungen, welche die Menschen als Hemmungen ihres sinnlichen Lebens empfinden. Ansich betrachtet findet diese Thatsache ihre Rechtfertigung darin, dass sie die unvermeidliche Folge der Unvollkommenheit unserer tellurischen Existenzstufe ist, ebenso unvermeidlich im Naturleben, wie die geselligen Uebel unvermeidlich sind in einer Welt sittlich noch unvollkommener freier Wesen. Auf diesen Gedanken, dass unsere irdische Daseinsweise in jeder Beziehung eine noch unvollendete Schöpfungsstufe darstellt, wird zuletzt jede metaphysische Theodicee hinauskommen*). Indess bedarf zum Glück der Fromme dieser metaphysischen Theodicee gar nicht erst; sein Verhalten zum Uebel, dem natürlichen, wie dem geselligen, besteht darin, dass er für's Erste über das Dasein desselben sich tröstet in dem Gedanken, dass es seinem wahren Leben, seinem übersinnlichen für's Ewige bestimmten Wesen nichts anhaben könne; für's Andere aber auch das Uebel sich zu nutze macht theils als

*) Man vergl. Rothe, Ethik, I, in der Lehre von der Schöpfung, öfter. Besonders auch Weisse, phil. Dogm. § 713 (II, p. 405 ff.): „Die metaphysische Nothwendigkeit des physischen Uebels ist überall bedingt durch die Nothwendigkeit des Durchgangs aller Kreatürlichkeit durch die Materialität“ d. h. sie ist „nothwendig verbunden mit der kreatürlichen Spontaneität.“ (§ 716.)

Zuchtmittel zur Läuterung seines inneren Menschen, theils als Uebungsfeld für die Bethätigung seiner sittlichen Thatkraft, in beiden Beziehungen das Böse überwindend durch Gutes.

---

10. Capitel.

Das Endziel der Menschheit.

Was der Mensch nach der göttlichen Idee ist, konnten wir nicht aus seiner anfänglichen Erscheinung entnehmen, wir müssen die Verwirklichung seiner Idee am Endziel seiner Entwickelung suchen. Aber dieses Endziel selbst, wo haben wir es zu suchen? liegt es innerhalb des irdischen Daseins oder jenseits desselben? Erfüllt auch der Mensch, wie die untermenschliche Kreatur seine Bestimmung innerhalb des materiell-bedingten Lebens endgültig oder reicht sie bei ihm weiterhinaus? — Die Frage nach der Unsterblichkeit ist es, um die sich hier Alles dreht. — Ebenso wie der Glaube an das Dasein Gottes hat auch die Hoffnung auf eine persönliche Unsterblichkeit des Menschen immer ein wesentliches Element des religiösen Glaubens gebildet; es wird wohl keine Religion geben, in welcher nicht wenigstens Ansätze dieses Glaubens sich fänden; ja gerade die rohesten Religionsformen des Fetischismus, die kaum einen eigentlichen Gottesbegriff haben, ergehen sich sehr lebhaft in den Vorstellungen von der Geisterwelt, unter der sie die Seelen der Verstorbenen verstehen. Der Zweifel ist auch hier erst das Kind der Reflexion und erst aus den Reflexionszweifeln heraus haben sich die Reflexionsbeweise ergeben, die also ebenso, wie die Beweise für's Dasein Gottes, keineswegs den Glauben hervorbringen, sondern den durch die Reflexion angefochtenen Glauben durch deren eigene Waffen vertheidigen sollen. Der Gang ist auch hier wieder ein ähnlicher wie dort: ausgegangen wird von den Thatsachen der Erfahrung, vom Verhältniss des persönlichen Geistes zu der sinnlichen Natur, zur Welt und zu Gott, und aus diesen thatsächlichen Verhältnissen wird auf das nicht mehr unmittelbar gegebene Uebersinnliche zurückgeschlossen, als auf ein nothwendig Zudenkendes, in welchem die Lücken der thatsächlichen Wirklichkeit, ihre ungelösten Räthsel und Widersprüche die geforderte Lösung

und Ergänzung erhalten, in welchem also die denkende Erkenntniss des Wirklichen erst zur Ruhe und Befriedigung gelangt. Allerdings geht sonach in diesen Beweisen das Denken über die Betrachtung des erscheinenden Wirklichen hinaus, aber keineswegs, um sich in willkührlichen Luftsprüngen zu ergehen, sondern nur zu dem Zweck und insoweit, um die Erkenntniss des Wirklichen zu einem vollendenden Abschluss zu führen und diejenige Einheit unserer vernünftigen Weltbetrachtung herzustellen, auf welche der unbezwingliche Trieb unseres vernünftigen Denkens immer hinstrebt und ohne welche alles Einzelwissen unverstandenes Fragment, werthlose Masse bleibt. — Zugleich gilt auch bei diesem Beweisgang wieder, wie bei dem der Gottesbeweise, dass die einzelnen Beweise nicht einander selbständig koordinirt sind, sondern einen Stufengang bilden, wo jeder vorangehende im folgenden seine Ergänzung und Vertiefung findet, sowohl in Bezug auf die Stärke der Beweiskraft, als auch in Bezug auf die Natur des bewiesenen Gegenstands; so dass dann als Resultat des Ganzen nicht nur die Gewissheit von der Unsterblichkeit, sondern auch die Einsicht in den inneren Gehalt dieses Begriffs, in die Art und Weise, wie sie vernunftgemäss gedacht werden kann, beziehungsweise muss, sich ergeben wird.

Die einfachste, auch zeitlich am frühesten ausgebildete Form des Unsterblichkeitsbeweises ist diejenige, welche auf das Verhältniss der menschlichen Seele zum Leib reflektirt und aus der Differenz beider folgert, dass die erstere das Todesloos des letztern nicht zu theilen habe. Und zwar lassen sich unter dieser Gattung („Psychologischer Beweis") noch zwei Unterarten unterscheiden, deren eine nur auf das Wesen der Seele überhaupt im Verhältniss zum materiellen Leib reflektirt (physiologisch), die andere spezieller auf das Wesen der menschlichen, d. h. geistigen Seele. Als spezifischen Unterschied der Seele vom materiellen Leib betrachtete man schon im Alterthum die Einfachheit derselben und folgerte aus dieser ihre Untheilbarkeit, Unzersetzbarkeit, Unzerstörbarkeit, Unsterblichkeit. Hiegegen wurde für's Erste bemerkt, dass eine schlechthin einfache Einheit, mit Ausschluss aller inneren Unterschiede, schon an sich todt wäre und nur desswegen nicht erst zu sterben brauche. Doch, wenn auch die

inneren Unterschiede der Seele, als selbstgesetzte, die Einfachheit derselben nicht aufheben müssen, so erhebt sich doch gegen die Beweiskraft obigen Schlusses das zweite wesentliche Bedenken: ob aus der Einfachheit der Seele etwas für ihre Unabhängigkeit vom Leib bewiesen sei? Die Einfachheit könnte ja auch nur die Wirkung, das Produkt von der Vielheit der materiellen Kräfte des Leibes sein, sodass sie also nothwendig mit dieser ihrer Ursache zugleich untergehen müsste. Schon Plato erwähnt den Einwurf: die Seele könnte sich zum Leibe auch verhalten, wie die Harmonie zur Leier. Und so lehrt der Materialismus: die Seele ist das Resultat der Wechselwirkung der materiellen Atome oder sie besteht nur in dem Wechselverhältniss, in der Spannung der gegenseitig auf einander bezogenen und auf einander wirkenden Atome. Hiegegen ist geltend zu machen die schon mehrfach ausgeführte Unmöglichkeit der Erklärung des Organischen aus dem Mechanismus der wirkenden Kräfte; die Zufälligkeit, mit welcher diese in ihrer Aeusserlichkeit gegen einander wirken, widerspricht der offenbaren Zweckeinheit, die dem Organischen zu Grund liegt. Es bedarf also zur Erklärung des letztern eines einheitlichen, formirenden Prinzips, das nicht Resultat, sondern Ursache der organischen Funktionen ist. Daher fasst Aristoteles die Seele auf als „Entelechie des Leibes", d. h. Zweckursache, welche zugleich die bewirkende Ursache, das wirksame prius des Leibes ist. Auch die besonnenen Vertreter der neueren Naturwissenschaft erkennen die Nothwendigkeit an, eine spezifische organische Kraft im Unterschied von den mechanischen Kräften anzunehmen. Und man hat von hier aus sogar schon versucht, den Materialismus zum Zugeständniss der Unsterblichkeit zu drängen: Wenn jede Kraft an einen Stoff oder an ein substanzielles Atom gebunden ist, so muss auch die organische Kraft, die Lebenskraft an ein solches gebunden sein und diess ist dann die Seele. Nun sind aber die Atome das Unvergängliche, das zwar in verschiedene Verbindungen eintritt, aber in sich nicht vergehen kann; sonach ist auch die Seele in sich unvergänglich. Allein dieser Beweis beweist theils zu viel — es würde aus ihm die Unsterblichkeit jeder Thierseele folgen — theils zu wenig, denn er beweist nicht die

Fortdauer eines mit sichselbst identischen Bewusstseins, sofern das Bewusstsein jedem Seelenatom eben nur aus seiner bestimmten Beziehung zu den jeweiligen Leibesatomen zukäme und also nach Auflösung dieser Verbindung selbst auch wieder aufhören, resp. durch Eingehen neuer Verbindungen ein völlig neues werden würde, womit dann eben die persönliche Fortdauer aufgehoben ist. — Hieher gehört auch der platonische Beweis, der aus dem Begriff der Seele als der Trägerin des Lebens ihre Unzerstörbarkeit folgert. Sowenig eine und dieselbe Zahl gerade und ungerade zugleich sein könne, sowenig könne die Seele, die an der Idee des Lebens Theil habe, dem Gegentheil desselben, dem Tode zugänglich sein. Man wird hiebei die petitio principii bemerken, dass die Seele als Trägerin des Lebens ansich gedacht wird, während sie es empirisch doch nur ist in ihrer Verbindung mit einem bestimmten Organismus; ob sie es auch ausserhalb dieser Verbindung sei, das ist ja erst die Frage; wird aber diese aus dem Begriff der Seele, also von jeder Seele als solcher bejaht, so folgt daraus die Unsterblichkeit jeder Thier- und Pflanzenseele! Dass es aber auch abgesehen davon, schon an und für sich, übereilt ist, mit dem Begriff der Lebenskraft ohne weiteres den der individuellen Substanz zu verbinden und dieser eine individuelle Fortdauer beizulegen, kann uns Aristoteles erinnern; die Form, so lehrt er, ist zwar das die Materie bestimmende und individualisirende Prinzip, hat aber doch ihre eigene Existenz nur in der Verbindung mit der Materie innerhalb eines bestimmten materiellen Einzelwesens; stirbt dieses, so hört auch die Form als diese bestimmte einzelne auf und existirt nur noch in der Allgemeinheit der Gattung. — Soll es sich mit der Menschenseele anders verhalten, so kann diess nur aus ihrem spezifischen Wesen folgen, sofern es sich unterscheidet von dem der Thierseele. Hier kommen die beiden Beweise Plato's in Betracht, mit welchen er den Einwand zurücksuweisen sucht, dass die Seele nur die Harmonie, also das Produkt der materiellen Kräfte sei. Einmal der Beweis aus der *ἀναμνησις*: Beruht unser Wissen alles auf der Erinnerung an die vor der sinnlichen Wahrnehmung geschauten Ideen der übersinnlichen Welt, so hat unsere Seele eine Präexistenz gehabt vor ihrer Existenz im Leib,

ist sonach ihrer Existenz nach nicht an diesen gebunden und kann somit auch nach seiner Auflösung doch für sich fortbestehen. Der auch für uns brauchbare Gedanke dieses Beweises liegt darin, dass unser Denken nicht ein blosses Produkt der leiblichen Sinne und ihrer von der äussern Sinnenwelt empfangenen Eindrücke sei, sondern dass es ein apriorisches Element enthalte, die Kraft selbständigen Formgebens, die uns nicht von aussen zugewachsen sein kann; und hierin liegt jedenfalls eine relative Freiheit der denkenden Menschenpersönlichkeit vom sinnlichen Leben. Dem geht parallel der andere, gleichfalls schon von Plato in diesem Zusammenhang gebrauchte Beweis: die menschliche Seele, als die mit Freiheit wollende, steht über den Trieben der sinnlichen Natur, kann den einen wählen, und den andern verwerfen; ja sie kann sich in Widerspruch zum ganzen Triebleben bestimmen und von diesem völlig lossagen: wieder ein Beweis für die Selbständigkeit der menschlichen Seele gegenüber ihrem Leib. In diesem Gedanken Plato's von der Selbständigkeit der denkenden und wollenden menschlichen Persönlichkeit gegenüber dem sinnlichen Leben liegt eine bleibende Wahrheit, die wir als die feststehende Basis unseres Beweisganges zu betrachten haben. Man hat zwar diese feste Position zu erschüttern gesucht durch die aus der Erfahrung entnommene Instanz: dass auch die geistige Persönlichkeit von den Affektionen des Leibes bedingt und abhängig sei, insbesondere auch mit dem Altern des Leibes selbst auch an geistiger Kraft abnehme. So unleugbar diese Thatsache ist, so folgt daraus doch nur, dass der menschliche Geist von seinem leiblichen Organ nicht absolut unabhängig ist; und diess wäre auch ansich schon undenkbar bei einem endlichen Geist, der sich selbst erst aus seiner Naturbasis herausbilden muss. Dass er aber gleichwohl relativ wirklich selbständig sei, das folgt aus jeder einzelnen wirklichen Selbstbestimmung im Gegensatz zum sinnlichen Triebleben. Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein sind die beiden Urthatsachen unserer inneren Erfahrung, die der Materialismus in keiner Weise aus dem Mechanismus wirkender Kräfte zu erklären vermag; denn sie sind die faktische Selbstunterscheidung des persönlichen Ich von jedem bloss dinglichen Sein; in seinem Denken und Wollen setzt der Mensch sein

Gattungswesen fürsichselbst und durchsichselbst, als sein eigenstes Eigenthum, während das Thier sein Gattungswesen nur ansich hat als eine Bestimmtheit, die es nicht besitzt, sondern von der es besessen (getrieben) wird; es fehlt ihm das seiner selbst mächtige Zentrum und damit die Basis der dauerhaften Individualität, welche der Mensch eben in seinem denkenden und wollenden Ich besitzt. Im Denken und Wollen liegt daher die ganze spezifische Würde des Menschen nach jeder Beziehung hin schon eingeschlossen. Aber auch nur erst eingeschlossen — und darum genügt dieser psychologische Beweis noch nicht, sondern führt von selbst auf die weiteren. Im Denken und Wollen als abstrakten Eigenschaften, als bloss formellen Fähigkeiten, liegt zunächst noch gar nichts als die wesentliche Unterscheidung des geistigen Personlebens vom sinnlichen Leibesleben und damit die Möglichkeit einer selbständigen Existenz des erstern nach dem Aufhören des letztern, die Möglichkeit der Unsterblichkeit, durchaus noch nicht ihre Nothwendigkeit. Im Gegentheil hat man neuerdings sogar versucht, eben von dem abstrakten Begriff des Denkens und Wollens aus die Unsterblichkeit zu bestreiten. Feuerbach nehmlich argumentirt so: Denken und Wollen ist Erhebung zum Allgemeinen und Hingabe an das Allgemeine, ebendamit Abstreifung der partikularen Individualität und Aufgabe des eigenen Selbsts; daher findet Denken und Wollen seine Vollendung erst im Tode als der eigentlichen völligen Vernichtung der individuellen Existenz; erst der Tod als die faktische Negation der Besonderheit ist die Realisirung des Denkens und die Bewahrheitung der Liebe. Wir müssen darauf später beim metaphysischen Beweis noch einmal zurückkommen; für jetzt nur soviel: es setzt diese Argumentation eine durchaus einseitige, abstrakte Ansicht von Denken und Wollen voraus, als ob es nur in der Abstraktion von der Besonderheit und Subjektivität bestände und nicht vielmehr in der Einigung des Allgemeinen und Besondern, des Objekts und der eigenen Subjektivität, wobei das erstere als der eigene Inhalt des letztern gesetzt und sonach das Ich durch's Denken und Wollen nicht entleert und ertödtet, sondern vielmehr erfüllt, bereichert, vollendet wird. Diess führt nun aber über die bloss formale Natur des Per-

sonlebens als denkenden und wollenden hinaus zu materialen Bestimmungen, zunächst zum moralischen Beweis.

Am bekanntesten unter den moralischen Beweisen ist der Kant'sche, der sich aber in zwei verschiedene Formen theilt: 1) Die Anlage und Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit kann sich nur im unendlichen Progress verwirklichen, setzt also unendliche Fortdauer des Personlebens voraus. 2) Das höchste Gut, welches Ziel der sittlichen Thätigkeit ist, besteht in der Synthesis von Tugend und Glückseligkeit; da diese im Diesseits nicht eintritt, so muss ihre Verwirklichung im Jenseits postulirt werden. Letzteres ist der gewöhnliche Beweis aus der Vergeltung, welche aus der diesseitigen Inkongruenz von Tugend und Glück auf die künftige jenseits des Grabs eintretende Ausgleichung mittelst Belohnung und Bestrafung schliesst. Dieser Beweis hauptsächlich ist viel angefochten worden; am bündigsten, aber auch schroffsten findet man die Einwürfe dagegen von Strauss zusammengefasst in seiner Glaubenslehre*). Sie kommen alle darauf hinaus, dass die Glückseligkeit der Sittlichkeit immanent sei; eine andere als solche innere Belohnung zu erwarten, sei eben selbst schon ein Zeichen der Unsittlichkeit, denn „was ist Unsittlichkeit anders als dass eben Tugend und Glückseligkeit in einem Menschen noch zweierlei sind?" Bekanntlich stammt diese Lehre von den Stoikern her, bei welchen übrigens die bekannte Selbstmordpraxis in allen solchen Fällen, wo der inneren Tugend der äussere Erfolg nicht entsprach, ein bedenkliches Präjudiz gegen die Wahrheit der Theorie bildete! Diese Theorie selbst erklärt sich indess bei den Stoikern sehr einfach aus der Einseitigkeit ihres moralischen Standpunktes; die Tugend war ihnen bloss das Negative: Unabhängigkeit vom Aeussern, Autarkie. In dieser ist freilich die Glückseligkeit, aber auch nur in dem negativen Sinn, als Schmerzlosigkeit, schon eingeschlossen; es ist ein höchst einfacher analytischer Satz, dass der gegen alles Aeussere Gleichgültige von nichts Aeusserem leiden kann. Nur aber werden wir diess letztere sowenig eine positive Glückseligkeit nennen, als jenes eine positive Tugend. Denn was ist in Wahrheit

*) s. § 107 (II, 706—714).

Tugend? Doch nicht bloss diess Negative, Unabhängigkeit vom Aeussern, Selbstgenügsamkeit? Diess kann mit der erbärmlichsten sittlichen Hohlheit ganz wohl zusammenbestehen! Sondern Tugend ist die Aufnahme der Idee des Guten (des göttlichen Willens) in den eigenen Willen, die praktische Einigung des subjektiven mit dem absoluten Willen. Diess ist nun zwar ansich schon eine gewisse Realisirung der Idee des Guten, aber doch nur eine beschränkte, subjektive, bloss innerliche. Die Idee des Guten soll aber, als absolute, auch absolut realisirt werden, also nicht bloss im Subjekt, sondern auch in der ganzen Objektivität, in Natur und Menschheit; die Menschheit soll zu einem vom Prinzip des Guten durchdrungenen sittlichen Organismus werden und die äussere Daseinsweise soll diesem innerlichen Prinzip als Werkzeug und Darstellungsmittel dienen, nicht aber es hemmen und ihm widersprechen. Alles diess liegt in der Idee des Guten und daraus folgt schon, dass es auch im sittlichen Willen des Menschen, welcher die Idee des Guten in sich aufgenommen hat, liegen muss; er kann sich also schlechterdings nicht selbstgenügsam in sich zurückziehen mit dem stolzen und herzlosen Gedanken, dass die Welt immerhin im Argen liegen möge, wenn nur er selbst tugendhaft d. h. gegen alles Leiden von aussen, auch gegen alles Mitgefühl mit den Leiden Anderer in der spröden Ausschliesslichkeit seines eigenen leeren Ich gesichert sei. So weit vermochten selbst die Stoiker nicht in praxi Ernst zu machen mit dem Egoismus der formalen Tugend; ein Cato, der beim Unglück des Staats nicht mehr länger leben will, beweist wenigstens, dass der mitfühlende Mensch noch besser und mächtiger in ihm war, als das philosophische Ideal; gleichwohl verkündigten sie ihre Theorie von der immanenten Glückseligkeit des Tugendhaften oder von der Selbstgenügsamkeit des abstrakten Ich mit solchem Pathos, dass diese Lehre zu einem Grund- und Hauptdogma aller idealistischen Philosophie geworden ist. Im direkten Gegensatz dazu behaupten wir mit der neueren realistisch-theistischen Philosophie, dass der Mensch, gerade je lebendiger er die Idee des Guten in sich trägt, je inniger er seinen eigenen Willen zusammengeschlossen mit dem göttlichen, desto tiefer und schmerzlicher die Disharmonie der wirklichen Welt mit

der Idee des Guten fühlen wird. Ist nun Glückseligkeit nichts anderes als das Gefühl der Harmonie des eigenen Lebens mit dem Gesammtleben, der ungehemmten Vollziehung des eigenen Willens in der Objektivität des äussern Daseins (Natur und Menschenwelt), so ist klar, dass eben der tiefsten, vollkräftigsten Sittlichkeit im Diesseits am wenigsten die ungetrübte Glückseligkeit innewohnen kann, weil sie am tiefsten betroffen wird von den Disharmonien der diesseitigen Existenzstufe. Man sehe sich doch einmal statt der eitlen Tugendschwätzer die wirklichen Heroen des Guten in der Weltgeschichte an: ob nicht bei allen diesen die Grundstimmung viel mehr eine tiefelegische, als eine idyllisch-heitere war, ob sie nicht Alle viel mehr von der Bitterkeit als von der Glückseligkeit des Lebens zu erzählen wissen? — Unsere Gegner behaupten nun zwar, diess beweise noch nichts für die Berechtigung des Postulats eines besseren Jenseits, da es vielmehr die Sache des Sittlichen selbst sei, zur Lösung der immer noch bestehenden Disharmonie zwischen Innerem und Aeusserem, Subjekt und Objekt das Seinige beizutragen; eben nur, soweit er für diesen Zweck thätig d. h. sittlich sei, ebensoweit fühle er auch den Genuss der — werdenden — Weltharmonie d. h. soweit sei er auch glücklich Allein, wenn der Gute den Genuss der werdenden Harmonie empfindet, so empfindet er doch zugleich immer auch mindestens in demselben Grad den Schmerz der noch nicht seienden Harmonie, diess liegt schon ganz einfach logisch betrachtet auf der Hand. In concreto aber stellt sich die Sache noch viel ungünstiger: die Heroen im Kampf für das Gute empfinden weitaus überwiegend den Schmerz über den Widerstand des Bösen; sie haben unter demselben um so mehr zu leiden, je energischer sie es bekämpfen. Was sie in diesem unmittelbar so wenig lohnenden Kampfe aufrecht erhält, ist immer nur der Glaube an die unbesiegbare Macht des Guten, dem sie sich in Dienst gestellt, und die Hoffnung auf seine unfehlbare endliche Realisirung. Wie steht es nun aber mit der Wahrheit dieses Glaubens und dieser Hoffnung unter Voraussetzung einer nur diesseitigen, tellurischen Entwickelung? Gelangt denn das Gute im Diesseits je wirklich zu einem vollen und endgültigen Sieg? Und wenn diess zugestandenermassen nicht der Fall ist (denn

Niemand wagt etwas aller Erfahrung so ganz Widersprechendes zu behaupten): was ist dann eigentlich ein Fortschritt werth, der, als bloss diesseitiger gedacht, vom Endziel immer gleichweit, nehmlich unendlich, entfernt bleibt? Kann das Bewusstsein eines Fortschritts, bei dem doch nie Etwas herauskommt, wirklich befriedigen und für die Bitterkeit des Kampfes mit dem hemmenden Bösen entschädigen? Ja, hat überhaupt am Ende ein Kampf, der mit dem Bewusstsein seiner Hoffnungslosigkeit begonnen und geführt würde, einen vernünftigen Sinn? Worin könnte auch nur das verpflichtende Motiv zu einer so zwecklosen Thätigkeit liegen, da doch Alles, was ein vernünftiger Mensch als Pflicht soll anerkennen können, auch einen vernünftigen Zweck haben muss? Solange unsere Gegner auf diese einfachsten und nächstliegenden Fragen keine Antwort zu geben wissen (und sie lassen auf diese bis heutigen Tags immer noch warten!): solange werden sie uns gestatten müssen, dass wir den Kampfpreis für das diesseitige Kämpfen und Streben, den wir im Diesseits nicht zu finden vermögen, vom Jenseits erwarten. Eben nur diess: die Vollendung der sittlichen Thätigkeit durch Erreichung ihres absoluten Endzwecks im Jenseits, nur diess ist der wahre Gedanke, der dem Beweis aus der Vergeltung zu Grunde liegt; denn die Erreichung des Endzwecks kann mit allem Recht als „Lohn" der sittlichen Thätigkeit betrachtet werden; wogegen das Gegenstück des Lohns, die Strafe, desswegen ausser Betracht in diesem Zusammenhang bleiben muss, weil sie ja (nach der obigen Auseinandersetzung über die Strafgerechtigkeit Gottes) nie als Endzweck betrachtet werden kann. — So gefasst ist nun aber dieser Beweis nur eine besondere Form des allgemeineren sogenannten „teleologischen Beweises", welcher von der unvollkommenen Verwirklichung der individuellen Geistesanlage und Bestimmung des Menschen im Diesseits auf Fortführung seiner Entwickelung im Jenseits schliesst. Beim Beweis aus der Vergeltung wurde die Sittlichkeit des Subjekts vorausgetetzt und nur wegen der Disharmonie zwischen ihr und der objektiven Wirklichkeit der Welt die Ausgleichung und Harmonisirung im Jenseits postulirt. Allein die Disharmonie liegt noch tiefer; sie be-

steht nicht bloss zwischen Subjekt und Objekt, sondern sie besteht auch innerhalb des Subjekts selbst immer noch als Gegensatz des Willens des Guten (Universalwillens) und des selbstischen Willens (einschliesslich seiner Erscheinung in den sinnlichen Trieben). Auch diess hat die stoische Moral verkannt, indem sie den Willen ganz leer und abstrakt, als die formale Vernünftigkeit oder Ichheit fasste und zur Naturseite des Menschen in einen solchen dualistischen Gegensatz stellte, dass die Naturtriebe auf den Vernunftwillen gar keine hemmende oder verunreinigende Wirkung sollen ausüben können (wovon die Folge ein bis zur äussersten Laxheit gehender Indifferentismus gegenüber der Sinnlichkeit war). Kant hat diesen Fehler richtig erkannt (er nennt es „moralische Schwärmerei") und im Gegensatz dazu um so entschiedener betont, dass der sittliche Wille bei seiner Verwickelung mit dem Naturwillen immer nur relativ sich verwirkliche, das Böse ihm immer noch anklebe. Er zieht daraus den Schluss, dass die sittliche Vervollkommnung in einem unendlichen Prozess fortschreiten müsse. Diese Wendung des Beweises können wir nicht acceptiren, denn ein Fortschritt in infinitum wäre soviel wie kein Fortschritt, da er dem Ziel doch nie näher kommt. Strauss bemerkt darüber nicht mit Unrecht: Wenn die Kurve als eine unendliche doch nie ausgeführt werden könnte, so ist's gleichgültig, in welchem Punkte sie abgebrochen wird, und es handelt sich dann nur um die Formel, nach der sie konstruirt ist. Strauss selbst meint also, es komme nur auf die Maxime des sittlichen Willens an, nicht auf seine wirkliche volle Realisirung; und dasselbe gelte auch von andern Seiten der menschlichen Anlage und Bestimmung, z. B. der intellektuellen: nicht darum handle es sich, dass der Mensch alles Einzelne erkenne, sondern dass er das Wesen und Prinzip der Dinge verstehe, non multa sed multum! Was letztres betrifft, so besteht jedoch bekanntlich zwischen Erkenntniss des Allgemeinen und des Einzelnen eine wechselseitige Bedingtheit; ebenso auch im Sittlichen zwischen dem guten Willen als dem Prinzip und zwischen dem sittlichen Leben als der Ausführung. Jenes Sichbegnügen mit dem Prinzip ist nichts als die einseitige Innerlichkeit des Idealismus, die

unfehlbar auf trägen Quietismus hinausführt; es tritt da an die Stelle der teleologischen Anschauung vom Leben des Menschen als einer fortschreitenden Zweckrealisirung die ästhetisch-naturalistische, die auch im Menschenleben einen blossen zwecklosen Kreislauf sieht, bei welchem nichts herauskommt und nichts herauskommen soll — eine Anschauung, wie sie am Ganges zu Hause ist, aber in der christlichen Welt nie wird Boden gewinnen können. — Soweit will nun doch auch Strauss nicht gehen; allerdings sei, gibt er zu, die Verwirklichung der menschlichen Anlagen nothwendig; aber, setzt er hinzu, nicht die des Einzelnen, sondern nur die der Gattung. Ja, die Realisirung der menschheitlichen Anlage im einzelnen Individuum sei sogar nicht einmal denkbar, weil der Einzelne eben nur eine beschränkte Erscheinung des allgemeinen Gattungswesens sei und ohne Aufhebung seiner Schranke, d. h. aber ohne Vernichtung seiner Besonderheit und Einzelexistenz nie das Allgemeine wirklich in sich aufnehmen könne. Diess letztere beruht nun jedenfalls auf Missverständniss; nicht darum kann es sich natürlich handeln, dass Jeder die ganze menschliche Gattung quantitativ in sich verwirkliche — diess würde freilich die Individualität aufheben und zuletzt alle Einzelnen einander durchaus gleichmachen, eine unendliche Einförmigkeit und Langeweile! Sondern nur qualitativ kann die Verwirklichung der Anlage gemeint sein: Jeder soll in seiner Art vollkommen werden, dann ist er eine eigenthümliche, unvergleichliche und darum auch unentbehrliche Darstellung der Gattung und hat von seinem besondern Standpunkt aus Theil am Ganzen, indem er durch die Andern ebenso ergänzt wird, wie er selber diese ergänzt. Nach Strauss'scher Anschauung hingegen ist das Individuum eben nur Gattungsexemplar und daher freilich, wie das Thier im Verhältniss zu seiner Gattung, etwas Gleichgültiges; wenn das eine vergeht, folgen ja andere gleiche! Das Unvergleichliche aber und schlechthin Werthvolle der Individualität liegt darin, dass der selbstbewusst-freie Geist sich in seiner Eigenheit erfasst und dieselbe als sein freies Eigenthum, als seine eigene Schöpfung setzt; damit ist er nicht ein blosser beschränkter modus des Unendlichen, sondern er hat das Un-

endliche in sichselbst; er ist als Glied des Weltganzen zugleich in sichselbst ein Ganzes, ein Mikrokosmus. Darum ist er aber auch unentbehrlich für das Ganze, wie aus einem organischen System kein einzelnes Glied entbehrt werden kann. Dass Strauss diesen unendlichen Werth des Individuums verkennt, diess rächt sich dadurch, dass ihm überhaupt jeder unendliche Werth abhanden kommt. Angenommen selbst, dass der Entwickelungsprozess in der menschlichen Gattung in infinitum fortgienge, für wen hätte denn eigentlich dieser Prozess unendlichen Werth?*) Für das Bewusstsein der gewöhnlichen Menschen offenbar nicht, da diese nur im beschränktesten Mass an jenem Fortschritt partizipiren; der Genuss des geschichtlichen Fortschritts der Gattung ist nur möglich bei einem Ueberblick in's Grosse und wie Wenigen verhältnissmässig ist ein solcher möglich! bei der weitaus grössten Mehrzahl überwiegt im unmittelbaren Lebensgefühl das Bewusstsein des jederzeit neuen Uebels, des Nichtseins wie es sein sollte. Oder soll etwa der geschichtliche Fortschritt nur zum Schauspiel dienen für die paar Philosophen, die ihm zusehen und daraus artige Formeln konstruiren können? Oder soll er ein Schauspiel vorstellen für Gott? — der für Strauss gar nicht existirt! Für wen also, fragen wir nochmal, hätte eigentlich ein unendlicher Fortschritt der menschlichen Gattung den Werth, der überhaupt diesen Aufwand von Leben lohnen würde? — Vorausgesetzt, dass es wirklich einen solchen unendlichen Fortschritt gäbe! Aber diess gibt es überdiess gar nicht; Strauss selbst lässt diese Voraussetzung, auf welcher doch offenbar seine ganze polemische Argumentation, soweit sie mehr als nur Negation enthält, sich stützt, zuletzt wieder fallen in Anbetracht dessen, dass ja auch die menschliche Gattung mitsammt ihrem Planeten, als zeitlich entstanden, auch wieder einmal untergehen werde. Wie nun? wenn nun dieser Erdball mit all' der menschlichen Gattung und ihrem bis dahin etwa erarbeiteten Geist in Atome zerstäubt, die darauf wieder neue Verbindungen eingehen, um auf's neue denselben zwecklosen Prozess zu beginnen: wozu war

*) Man vergl. dazu Lotze, Mikrok. III, p. 21 ff.

dann alle Arbeit der Geschichte und aller Aufwand von Leben und alles Ringen, Kämpfen und Leiden der Guten für vermeintlich ewige Güter? — Es war Alles nur ein kindisches Spiel mit Seifenblasen, die zu Nichts zerplatzen! eine furchtbar trostlose Illusion! Mit solch' grellem Misston endet jener hochtönende Idealismus, welcher alles Einzeldasein, welches das allein wirklich Lebendige ist, zum selbstlosen, gleichgültigen Mittel herabsetzt für Allgemeinheiten, die doch blosse Abstraktionen, unlebendig und unwirklich sind und daher nie wirkliche Zwecke des Weltprozesses sein können; es ist nur eine natürliche Konsequenz, wenn jene falsche Teleologie des Idealismus, die den Zweck in unwirkliche Allgemeinheiten setzt, umschlägt in die nackte Zwecklosigkeit des blasirtesten Naturalismus. Ist aber diess die nothwendige Konsequenz eines Idealismus, der das Individuum gegenüber dem Allgemeinen der Gattung unterschätzt, so folgt daraus für uns, dass wir die nothwendig zu postulirende Verwirklichung der geistigen Anlagen der Menschen eben nur in den Individuen und sonst nirgends suchen dürfen; da sie nun aber in diesen zugestandenermassen nicht im Diesseits eintritt, so folgt, dass wir eine Fortdauer der Individuen im Jenseits zu fordern haben*).

Allein so gewiss auch diese Forderung im sittlichen Bewusstsein des Menschen liegt, so wenig findet er doch die

---

*) Man vergl. dazu Fichte „die Seelenfortdauer" p. 418: „Der ethische Zweck der Geschichte, der in seinen Anfängen deutlich vor uns liegt, wäre für den Gesammterfolg in Widerspruch verkehrt ohne die Voraussetzung eines unsterblichen Geistergeschlechts. Es gäbe für das Ganze der Geschichte keinen inneren Sinn und wahrhaften Erfolg, für den Einzelnen und sein Leisten in ihr keinen ethischen Werth, wiese sie nicht über sich hinaus in eine Zukunft, die zu erfüllen oder fortzusetzen hätte, was hier nur erst begonnen werden konnte". Es wird dann weiter gezeigt, wie nur unter diesem Gesichtspunkt eines Bruchtheils der ganzen menschheitlichen Entwickelung, die sich im Jenseits erst vollendet, auch die Unvollkommenheiten der diesseitigen Geschichte ihre Erklärung finden, nehmlich als Erziehungsmittel, als Stachel, der von unvollkommenen Gütern weiter treibt und nicht im Diesseits rasten lässt. — Auch Lotze a. a. O. kommt auf diess Resultat. cf. auch das Ende des vorigen Kap.

Bürgschaft ihrer Realisirung in sichselbst oder überhaupt irgendwo in der endlichen Welt. Die Natur macht mit dem Menschen durchaus keine Ausnahme gegenüber den andern ihrer Produkte: auch in der Menschenwelt nicht minder als in der niederern Region des irdischen Daseins muss der Einzelne sterben, ohne Rücksicht darauf, wie weit er in seiner Entwickelung voran oder zurück sei, wie weit noch entfernt von dem Ziele, das der hochstrebende Geist sich selbst gesteckt; sterben muss der Einzelne und Neue treten an seine Stelle und über Kurzem ist von seinem Sein auf Erden kaum der Name mehr zurückgeblieben. Die Macht, mit welcher diese Thatsache dem Bewusstsein sich aufdrängt, hat von jeher die Stärke der sittlichen Postulate zu erschüttern gedroht. Und allerdings, wäre der Mensch nur Naturprodukt, wenn auch das höchste, so könnte er auch für sich, für seine höchsten und wesentlichsten Zwecke doch keine andere Realisirung hoffen, als die, welche nun einmal im Naturgebiet allein möglich ist: die relative; d. h. er könnte einmal nicht für sich als Individuum unbedingtes Recht auf Dasein verlangen, denn im Naturleben ist das einzelne Exemplar bedeutungslos; und dann aber auch nicht für die Gattung schlechthin und auf ewig, denn sogut die Natur andere Thiergattungen wieder untergehen lässt, um neuen Platz zu machen, sogut könnte sie dasselbe auch der Menschengattung widerfahren lassen; jedenfalls aber würde der Gattung kein längerer Bestand zukommen können als der Erde selbst. — Allein wäre unter dieser Voraussetzung der Mensch wirklich nur gleichgestellt den andern Naturwesen? wäre er nicht vielmehr noch schlimmer daran als sie alle? hätte hiebei nicht gerade das höchste Geschöpf das traurigste, widerspruchsvollste Loos und wäre von der Mutter Natur am unbilligsten und stiefmütterlichsten behandelt worden? In der That wäre ein solcher, dem allgemeinen Naturloos des Vergehens verfallener Mensch das widerspruchsvollste Wesen der Welt, das nirgends sonst in der Natur eine Analogie hätte! Während nehmlich in jedem andern Naturwesen Trieb und Bestimmung sich genau entsprechen, so dass jedes ganz das ist, was es sein soll und somit in sich befriedigt ist und befriedigt wieder verschwinden kann,

so wäre hingegen im Menschen ein mit keiner empirischen Wirklichkeit zufriedener, immer höhere Ziele anstrebender Kulturtrieb — ein Trieb, der auf Unendliches, auf ein höchstes Gut und auf unbedingte Vollkommenheit gienge, und doch wäre ihm in Wirklichkeit eben auch nur Endliches und Bedingtes, Relatives erreichbar; seine Bestimmung also wäre kleiner als sein Trieb. So wäre er in den unerträglichsten Widerspruch hineingestellt: einerseits dem Kreislauf des allgemeinen Naturlebens unterworfen zu sein, und andererseits doch nicht, wie alle andern Naturwesen, sich bei diesem Kreislauf beruhigen zu können, — ein Widerspruch, bei dem ihm bloss dumpfe Resignation übrig bliebe*). — Eine Lösung dieses Räthsels, das ungelöst unser Leben zerspalten und den Nerv unserer sittlichen Thätigkeit ertödten müsste, können wir nicht innerhalb der Natur suchen; wir müssen über sie hinausgehen auf Gott. Der teleologische Beweis, so stringent ansich, steht doch noch in der Luft, weil er wohl Postulate aufstellt, aber die Garantie ihrer Erfüllung nicht aufweisen kann; er bedarf also zu seiner letzten und festen Begründung nothwendig des metaphysisch-religiösen Beweises.

Aus der Bestimmung des Menschen lässt sich nur dann ein sicherer Schluss auf die Unsterblichkeit ziehen, wenn diese Bestimmung nicht auf die Natur, sondern auf das Jenseits der Natur, auf Gott zurückgeführt wird. Nur wenn der Mensch seinen Grund im Unendlichen selbst, wie es aller Natur vorausgesetzt ist, hat, so hat er auch die Garantie seiner eigenen Unendlichkeit und unendlichen Fortdauer; der göttliche Wille, und nur er, der die unbedingte Ursache ist sowohl von der Natur als vom endlichen Geiste, ist auch die Garantie und der Möglichkeitsgrund dafür, dass der endliche Geist seine Selbstverwirklichung unabhängig von den tellurischen Naturverhältnissen durchführe. Die Unsterblichkeit des Menschen ist hienach in letzter Instanz das Resultat des Verhältnisses von Gott und Mensch, wie es dem religiösen Bewusstsein überhaupt allein zu Grunde liegen kann: persönlicher Gott als Schöpfer des Menschen,

*) Man vergleiche dazu Fichte: „Seelenfortdauer" p. 20 ff. und öfter.

seines Abbilds, und persönliche Unsterblichkeit eben dieses göttlichen Abbilds — beides hängt unzertrennlich zusammen, steht und fällt mit einander. Daher werden wir es durchaus natürlich finden, wenn der Pantheismus auch die persönliche Unsterblichkeit leugnet; wenn Feuerbach meint, das Sein des Endlichen sei eine Negation des Unendlichen und müsse daher von diesem wieder negirt werden, oder wenn er denselben Gedanken in mehr mystischer Form so ausdrückt: die Liebe zu Gott sei ein Aufgehen in Gott, ein Aufgeben des eigenen Selbsts, der besonderen Existenz an das göttliche Allleben; oder wenn Spinoza sagt: Die Gottesliebe des Menschen sei in Wahrheit nichts anderes als Gottes eigene Liebe zu sichselbst in Form eines menschlichen Geistesakts, der Mensch also nur der selbstlose Reflex oder Durchgangspunkt eines innergöttlichen Verhältnisses ohne reales Fürsichsein und somit vollends ohne individuelle ewige Fortdauer. Wir werden diese Anschauungen ganz konsequent finden vom Standpunkt des Pantheismus aus; für unsern Standpunkt dagegen heben sie sich von selbst auf. Insbesondere werden wir gegen diese mystisch-pantheistische Anschauung von der Liebe Gottes und zu Gott einwenden, dass es im wahren Begriff der Liebe liege, ein Wechselverhältniss zu sein zwischen Zweien, die sich selbständig gegenüberstehen und deren Jedes in der Hingabe an das Andere zugleich sichselbst erhält, nicht aber sich schlechtweg verliert. Die Liebe macht allerdings frei von der Selbstheit, aber nur von der schlechten, der Selbstsucht, die ohne Selbstmittheilung an das Andere nur das Andere sich aneignen und geniessen will; dagegen das wahre Selbst hebt sie sowenig auf, dass sie es vielmehr erst erfüllt und vollendet, weil sie es mit dem Allleben, hier speziell mit dem Leben des unendlichen Gottes in Verbindung und Wechselwirkung setzt. Und ebendesswegen nun, weil die Liebe zu Gott oder die Frömmigkeit ein reales Verhältniss, und zwar ein auf Wechselseitigkeit der freien Gemeinschaft beruhendes Verhältniss zwischen Mensch und Gott ist, ebendesswegen ist darin auch schon die Garantie der unendlichen Fortdauer eingeschlossen: sie beruht einfach auf der Unveränderlichkeit, ethisch ausgedrückt: auf der Treue Gottes. Denn ein Verhältniss, in welches

Gott sich zu einem Menschen einmal gesetzt hat, kann ihm schlechterdings nicht wieder verloren gehen; es würde ja sonst aus seinem Bewusstsein ein wesentliches Moment herausfallen, er wäre nicht mehr, was er war*). Ist die Liebe ihrem Wesen nach eine Bereicherung des Daseins, so wäre der Verlust des Geliebten eine Verminderung desselben, also Verschlechterung, theilweises Sterben; ein solches aber ist mit der Ewigkeit Gottes durchaus unverträglich. In welchem Sinn indess eine Bereicherung des Daseins auch von Gott ausgesagt werden kann, unbeschadet seiner inneren ewigen Vollkommenheit, haben wir oben, bei der Frage nach dem Zweck der Schöpfung, schon gesehen; nicht in sich wird er vollkommener, wohl aber findet er seine innere Vollkommenheit in immer reicherer Verwirklichung abbildlich dargestellt in dem Reich der vollendeten geschöpflichen Geister; zunehmen kann dieses Reich in's Unendliche, wie wir ebendort sahen, vermöge der unerschöpflichen Unendlichkeit des schöpferischen Liebeswillens; aber abnehmen wieder kann es nicht, weil Gott, was er zur Gemeinschaft mit sichselbst bestimmt und angelegt hat, nicht wieder kann verloren gehen lassen, ohne sichselbst zu widersprechen.

Sehen wir zurück auf die Stufenfolge dieser Beweise, so erhellt, wie einer auf den andern hinführte und alle zusammen im religiösen ihre letzte Begründung erhielten. Damit zugleich aber auch ihre Vertiefung, was den Inhalt des zu beweisenden Gedankens betrifft. Der erste (psychologische) führte nur auf die Möglichkeit der Fortdauer der menschlichen Seele, sofern sie vom Leib relativ unabhängig ist; welcher Art diese hypothetische Fortdauer sein würde, darüber enthielt er gar nichts; sie liesse sich also als blosse Verlängerung der diesseitigen Existenzweise denken, möglicherweise sogar in der Form der Seelenwanderung (Plato), also mit Verewigung ihrer Endlichkeit und Abhängigkeit vom Sinnlichen — ein sehr zweifelhaftes Glück! — Der zweite Beweis (teleologische) führte von der Unendlichkeit der menschlichen Anlage und der im sittlichen Bewusstsein sich ankündigenden Nothwendigkeit ihrer Verwirklichung zur Forderung einer jenseitigen Fortdauer; und diese steht nun schon auch qualitativ höher: nicht mehr blosse Wiederholung des Dies-

*) cf. dazu das Wort Jesu Matth. 22, 32.

seits, sondern Vollendung desselben, Aufhebung seiner Disharmonieen. Aber auch diess genügte nicht; einmal fehlte der blossen Forderung bei aller Dringlichkeit eben doch die Garantie ihrer Erfüllung, ja sie hatte an der Analogie des sonstigen Naturlebens eine bedenkliche Gegeninstanz. Sodann gieng auch der Inhalt dieser Forderung und Hoffnung genau besehen nur auf eine unbestimmt lange Fortdauer; denn es wäre an sich betrachtet nicht undenkbar, dass nach erreichter Realisirung der Anlagen die Existenz wieder abnehmen und allmählich aufhören würde; eine solche zeitweise Fortdauer würde also noch nicht wahrhaft über der Endlichkeit des Diesseits stehen. Und daher mag es wohl auch kommen, dass gerade diesem Beweis die Gefahr so nahe liegt, die Unsterblichkeit in das Gebiet des Endlichen und Sinnlich-Niedrigen herabzuziehen, sodass sie eigentlich nur die hier nicht befriedigten endlich-sinnlichen Wünsche nachträglich befriedigen soll — die cynisch-eudämonistische Form der Unsterblichkeit! — Erst im dritten (religiösen) Beweis erhält die Unsterblichkeit mit der letzten Begründung auch zugleich ihren reinen und vollen Gehalt, sie erscheint nun nicht mehr als blosse Fortdauer, sondern als „ewiges Leben". Zum ewigen Leben gelangt der Mensch dann, wenn er die Form der Zeitlichkeit an sich überwunden hat, d. h. wenn das Aussereinander von Sein und Sollen, von Wirklichkeit und Idee zur vollkommenen Einheit zusammengegangen ist, wenn er Das ganz in Wirklichkeit ist, was er ansich, seiner göttlichen Bestimmung und ursprünglichen Anlage nach werden sollte. Es versteht sich von selbst, dass dieser Zielpunkt durchaus nicht mit dem Moment des sinnlichen Todes zusammenfallen muss; denn es wäre durchaus gegen den Begriff der geistigen Entwickelung, anzunehmen, dass sie durch den sinnlichen Akt des leiblichen Sterbens mit einemmale, auf ganz äusserlich-mechanische, gewaltsame Weise zum Ziel gebracht würde; vielmehr ist es ein nothwendiger Gedanke, dass die Entwickelung des Diesseits im Jenseits stetig sich fortsetzt, bis sie von selbst, durch organisches Wachsthum von Innen heraus zum Ziele der Vollendung gelangt. Was wird nun aber diese Vollendung selbst in sich schliessen? Offenbar nichts anderes als die Realisirung des göttlichen Zwecks bei

der Schöpfung des Menschen. Nun besteht dieser, nach allem Bisherigen, darin, dass der Mensch in seinem Wesen ein Abbild des göttlichen Wesens darstelle und dass sein Leben mit dem Leben Gottes durch die freie Gemeinschaft der Liebe unzertrennlich verbunden sei. In letzterm besteht die Seligkeit des ewigen Lebens, d. h. die unbedingte Selbstbefriedigung; der Grundtrieb des Menschen nach unendlicher Selbstbejahung kommt zur Ruhe nur in der Einigung mit dem unendlichen Gott selbst, in dem unbedingten Genuss seiner rückhaltslosen Selbstmittheilung an das Geschöpf. Aber die rückhaltslose Selbstmittheilung Gottes zur Seligkeit setzt geschöpflicherseits eine rückhaltslose Aufgeschlossenheit, Empfänglichkeit Gott gegenüber voraus; der endliche Geist muss sichselbst unbedingt an Gott hingeben, weihen und heiligen zu einem Organ des göttlichen Willens, damit er von diesem könne unbedingt erfüllt, belebt, beseligt werden. Diese vollendete Hingabe des freien Willens in die Abhängigkeit von Gott, dieses untrennbare Zusammengehen des endlichen Willens mit dem göttlichen ist aber nichts anderes als die vollendete Heiligkeit; in ihr stellt der geschöpfliche Geist die göttliche Vollkommenheit abbildlich dar. Denn darein setzten wir oben die göttliche Heiligkeit nach ihrer urbildlichen Seite: dass Gottes Wille sichselbst Gesetz ist; auch die Unbedingtheit seiner Allmacht nannten wir insofern urbildlich, als sie die Unbedingtheit seines nur durch seinen eigenen Zweckgedanken gebundenen Willens bezeichne. Im Menschen aber ist, solange er noch der Zeitlichkeit angehört, dem Werden noch unterworfen ist, der Wille und das Gesetz nie schlechthin eins; wohl trägt er das Gesetz als seine wesentliche Bestimmtheit (in der sittlich-religiösen Naturanlage) an sich, allein solange er diese seine Grundbestimmtheit nicht zur aktuellen freien Selbstbestimmung macht, solange steht sie dem aktuellen Willen immer noch gegenüber als seine Schranke — er ist also noch nicht heilig; und weil er diese Schranke als Abhängigkeit fühlt, durch die seine Freiheit gehemmt wird, so fühlt er zugleich sie als Unlust — er ist also auch noch nicht selig. Zwar auf dem Wege der Heiligung und Beseligung kann er und muss er selbstverständlich schon während seiner Zeitlichkeit sich befinden, um an das Ziel der vollendeten

Heiligkeit und Seligkeit einmal zu gelangen; und er ist auf diesem Wege dann, wenn er sich prinzipiell in die Abhängigkeit von Gott gestellt hat, wenn sein Grundtrieb prinzipiell sich Gotte aufgeschlossen hat. Allein der Grundtrieb hat seine konkrete Erfüllung an der ganzen Mannigfaltigkeit aller einzelnen Lebenstriebe; solange also nicht diese alle unbedingt und ausnahmslos in jene prinzipielle Richtung des Grundtriebs mithineingezogen sind, so lange ist die Hingabe des Menschen an Gott noch keine rückhaltslos durchgeführte und kann also auch die Aneignung Gottes keine rückhaltslose sein, d. h. solange ist sowohl Heiligkeit als Seligkeit nur erst im Prinzip vorhanden, ist noch mehr oder weniger auf den zentralen Grund seines Wesens beschränkt, noch nicht auch auf die Peripherie ausgedehnt und in dem konkreten Ganzen des Menschen verwirklicht. Dieser Mangel kommt zur Erscheinung in der Ungleichmässigkeit der einzelnen Lebensmomente in Bezug auf Angemessenheit des aktuellen Willens an das Gesetz und (dem entsprechend) in dem Wechsel zwischen Lust- und Unlustgefühlen des religiösen Lebens. Und eben das Bewusstsein dieser Ungleichmässigkeit und dieses Wechsels lässt auch in keinem einzelnen Moment eine vollendete, ungetrübte Seligkeit aufkommen. Erst im Vollendungszustand, wo die Hingabe des Willens an Gott oder die Heiligung in concreto sich vollständig und rückhaltslos durchgeführt hat und somit jene Ungleichmässigkeit der einzelnen Lebensmomente und jener Wechsel zwischen Lust- und Unlustgefühlen aufgehört hat: erst im Vollendungszustand kann also von vollkommener Seligkeit die Rede sein, zugleich mit und in Folge von der Vollkommenheit der Heiligkeit. Insofern ist es sehr bezeichnend, wenn das ewige Leben auch „die Seligkeit" κατ' ἐξοχήν genannt wird. — Haben wir hierin den spezifischen Unterschied des ewigen Lebens vom Zeitleben hervorgehoben, so darf dieser Unterschied andererseits doch auch wieder nicht zum schroffen Gegensatz übertrieben werden, wie diess meistens, und zwar in doppelter Weise, zu geschehen pflegt. Vor Allem darf zwischen dem Zeitleben und dem ewigen Leben nicht alle und jede Kontinuität der Entwickelung abgebrochen werden, als ob mit letzterem etwas schlechthin Neues plötzlich, auf unvermittelte Weise einträte; solche Sprünge sind allent-

halben in dem Schöpfungsprozess unmöglich und hier überdiess noch aus psychologischen Gründen undenkbar. Es muss also eine Anbahnung und innere Vorbereitung des ewigen Lebens schon im Zeitleben stattfinden; und diese besteht in nichts anderem als in dem sittlich-religiösen Entwickelungsprozess des Menschen. Ist die lebendige Frömmigkeit eine reelle Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott, so ist sie vom ewigen Leben des Jenseits nicht qualitativ, sondern nur graduell verschieden und kann also in allem Ernst ein diesseitiger Anfang des ewigen Lebens heissen; und insbesondere dürfen wir die gesteigerten Momente der Frömmigkeit, wie wir sie in der Feier des Kultus (z. B. im Abendmahl) gefunden haben, als die irdischen Vorbilder und Vorstufen des ewigen Lebens betrachten. Diese Anschauungsweise ist nicht nur der Schrift geläufig („der Gläubige ist schon aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen" und eben darum „wird er den Tod nimmermehr schmecken", Joh. 5, 24), sondern ist auch von der neueren Philosophie mit Vorliebe, aber freilich in einseitiger Beschränktheit, in Vordergrund gestellt worden. Bekannt ist das Wort der Schleiermacher'schen „Reden": „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion!" Nur ist diess eben nicht die ganze Wahrheit, sondern die andere Seite gehört auch dazu, dass, was in sich ewiger Natur ist, auch in Ewigkeit fortdauern muss; die extensiv unendliche Fortdauer ist gleichsam die äusserliche Explikation der intensiven Unendlichkeit. Richtig sagt J. H. Fichte in der „Anweisung zum seligen Leben": „Das wahre Leben ist in jedem Augenblick ganz, nehmlich das höchste Leben, das überhaupt möglich ist; und desswegen bleibt es auch in alle Ewigkeit, was es in jedem Augenblick ist"*). — Für's Andere darf man den Gegensatz des ewigen Lebens zum Zeitleben nicht in der Weise über-

*) Man vergl. dazu J. H. Fichte, a. a. O. p. 413: „Ewigkeit ist nur vorhanden im Bewusstsein und für das Bewusstsein eines Wesens, welches einen unerschöpflichen, in steter Konsequenz aus sichselbst sich entfaltenden Geistesgehalt in einer ebenso nicht abreissenden Zeitreihe zu durchleben und zu geniessen vermag."

treiben, als ob jenes bewegungslose Ruhe, ewiger Stillstand wäre. Diess liegt, wie schon oben bei der göttlichen Eigenschaft erinnert wurde, keineswegs im Begriff der Ewigkeit; das Insichvollendetsein eines Wesens schliesst ja doch seine fortwährende Bethätigung nach aussen nicht aus, im Gegentheil liegt es in der Natur der Sache, dass je vollkommener ein Wesen in sich ist, je weniger also selbst noch dem Werden unterworfen, desto vollkommener auch seine Thätigkeit nach aussen sein wird. Sonach wird also auch der Mensch, wenn er aufgehört haben wird, an sich selbst, seiner eigenen inneren Entwickelung, innerlich zu arbeiten, doch nicht aufhören, sondern vielmehr erst recht beginnen, nach aussen auf Andere thätig zu sein. Diess folgt auch schon aus seinem Verhältniss zu Gott: als Abbild des lebendig-wirksamen Gottes kann er selbst doch nicht in todter Ruhe verharren; in Gemeinschaft des Lebens stehend mit dem ewig Schaffenden, muss er selbst auch ein thätiges Werkzeug sein für den Dienst der fortgehenden Schöpfung. Dass es an Arbeit nie fehlt, das hat sich uns im Allgemeinen schon oben, bei der Schöpfungslehre gezeigt und das ergibt sich hier wieder im Besondern daraus, dass ja der Eintritt des ewigen Lebens für die einzelnen Individuen nicht gleichzeitig, sondern bei Jedem eben gerade dann erfolgt, wenn er innerlich aus sich heraus zur Reife gelangt ist. Dass hiebei den Vollendeten und Vorgerückteren mancherlei Arbeit an den Unvollendeten und Zurückgebliebenen oder Kaumbeginnenden zukommen mag und dass in dieser Weise die dienende Liebe der Glieder untereinander, wie sie in der irdischen Gemeinde stattfinden soll, ihr vollkommenes Urbild hat an der jenseitigen Gemeinde: das ist ein so einfacher und naheliegender Gedanke, dass wir keineswegs fürchten, uns damit dem Vorwurf einer leeren Phantasterei auszusetzen. Weiter jedoch in diese Verhältnisse der jenseitigen Welt mit neugierigen Fragen und willkührlichen Antworten einzugehen, dass allerdings hiesse gegen die Nüchternheit des wissenschaftlichen Denkens verstossen.

Einer Frage jedoch können und dürfen wir uns hier nicht entschlagen, denn sie ist keine blosse Neugierfrage, sondern greift tief in die ganze Weltanschauung ein. Werden die Wege Aller in den Einen Hafen des ewigen Lebens, der Ge-

meinschaft Gottes und der Seligen einmünden? oder haben wir neben den Seligen auch ewig Verdammte zu denken? oder endlich fallen Solche, die nicht zum ewigen Leben eingehen können und dürfen, der eigentlichen Vernichtung anheim? Das Zweite lehrt die Dogmatik und zwar begründet sie die ewige Verdammniss durch ein göttliches Strafurtheil. Diess weisen wir mit aller Entschiedenheit als unstatthaft zurück; zeitliche Sünde mit ewiger Pein zu strafen, wäre an sich schon ein Akt nicht der Gerechtigkeit, sondern der härtesten Ungerechtigkeit; wie aber vollends ein solcher Akt möglich sein soll bei einem Gott, dessen Wesen die Liebe ist, das wird keine dogmatische Argumentation je denkbar machen. Für uns, nach unserm Begriff der strafenden Gerechtigkeit, hebt sich ein solches Verdammungsurtheil zum voraus auf, denn wir können kein göttliches Strafen zugeben, das Selbstzweck wäre, sondern nur ein solches, das pädagogisches Mittel zur Aufhebung der Sünde ist. Aber die Frage lässt sich aufwerfen, ob nicht vermöge der kreatürlichen Freiheit der Liebeswille Gottes ewig fruchtlos an Manchen bleiben werde? In diesem Fall wäre dann zweierlei ansich denkbar: entweder, dass die endlos dem göttlichen Liebeszug Widerstrebenden gleichwohl endlos fortbestünden und somit faktisch doch eine ewige Verdammniss neben der ewigen Seligkeit bestünde, nur nicht in Folge positiver göttlicher Strafsanktion, sondern — trotz des göttlichen Willens zur Rettung der Verlorenen — in Folge des unbeugsamen Trotzes der kreatürlichen Freiheit. Oder wir könnten annehmen, dass Solche, die für den göttlichen Schöpfungszweck durch eigenes beharrliches Widerstreben doch einmal verloren sind, auch von Gott nicht länger in ihrem Dasein erhalten, sondern der Vernichtung anheimgegeben würden. Diese Annahme scheint sich dadurch zu empfehlen, dass wir die Garantie der menschlichen Unsterblichkeit nur in dem realen Liebesband des Menschen mit Gott gefunden haben, somit, wo dieses fehlt, sie von selbst wegfallen dürfte. Auch hätte sie vor dem Ersteren den entschiedenen Vorzug voraus, dass sie nicht die einheitlich begonnene und angelegte Weltentwickelung mit einem definitiven Dualismus schliessen liesse, einem Dualismus, der in der That auch für die göttliche Absolutheit gar nicht so unbedenklich ist,

wie die Meisten — ihrem Stillschweigen nach zu schliessen — bona fide vorauszusetzen scheinen. Denn ein definitiv Böses, gegen jede Einwirkung des göttlichen Liebeswillens spröde sich abschliessendes Wesen würde sich damit ausserhalb des Bereichs der wirksamen Allgegenwart Gottes stellen, also diese beschränken; unmöglich jedenfalls wäre ein solcher dualistischer Ausgang mit jenem apostolischen Worte zu bezeichnen, dass Gott „Alles in Allen sei". Wohl aber behielte diess Wort seine Wahrheit bei der Annahme, dass die definitiv Widerstrebenden der Vernichtung verfallen. Allein wir vermögen uns doch auch mit diesem Gedanken nicht zu befreunden; weniger desshalb, weil wir uns die Vernichtung eines realen Geistwesens nicht vorstellen können; — denken liesse sich ja immerhin, dass die sich in sich verfestigende spröde Selbstheit damit zugleich sich in sichselbst verzehren und erschöpfen würde —; als vielmehr desshalb, weil uns hiebei die Unveränderlichkeit Gottes, unsere Hauptinstanz für die Unsterblichkeit, wieder in Gefahr zu kommen scheint. Denn auch die Bösen sind ja, wie wir nicht vergessen dürfen, Gegenstände der Liebe Gottes, freilich nicht seiner wirklich sichmittheilenden, aber doch seiner sichmittheilenwollenden und auf dieses Ziel hinarbeitenden, suchenden und werbenden Liebe. Dass diese Liebesmühe Gottes um eine irrende Seele definitiv sollte verloren gehen, zu diesem Gedanken vermögen wir uns nicht zu verstehen; wir fürchteten, damit in die Macht und in die Seligkeit seiner Liebe, die ein ernstlich gewolltes und ernstlich begonnenes Werk schliesslich als verloren wieder aufgeben müsste, einen Mangel zu setzen, der mit der Vollkommenheit Gottes stritte. — Aber die kreatürliche Freiheit, entgegnet man uns, wo bleibt diese, wenn der göttliche Liebeswille unbedingt schliesslich zu einem Ziel gelangen soll? Man erinnere sich indess, dass ja die menschliche Freiheit keine absolute und unbedingte ist, sondern durchaus auf dem Grunde der geschöpflichen Abhängigkeit von Gott ruht. Ihre eigene aktuelle Vollendung erreicht sie ferner, wie wir bisher öfter sahen, eben nur durch Eingehen in die Abhängigkeit, durch Einigung des fürsichseienden Selbsts mit Gott. Sollte daraus nicht der Schluss zu ziehen erlaubt sein, dass umgekehrt, je weniger diese Einigung erfolgt, je mehr sich der

menschliche Wille von Gott entfernt, desto mehr die gottverliehene Kraft seiner Freiheit sich erschöpft und ebendamit seine Widerstandskraft, seine Sprödigkeit gegenüber Gott sich bricht? Wohl mag er vorher versuchen, in alle möglichen endlichen Zwecke die formale Unendlichkeit seiner Freiheit hineinzulegen, um den Genuss seiner eigenen Unendlichkeit ausser Gott zu suchen; wenn aber jeder solcher Versuch immer wieder fehlschlägt (und der Natur der Sache nach fehlschlagen muss): hat es da nicht alle Wahrscheinlichkeit, dass der Wille im Gefühl der Leerheit und Armuth seiner bloss formalen Unendlichkeit (Freiheit ohne Gott) seinen Widerstand gegen die werbende Liebe Gottes aufgebe und sich von ihr bezwingen lasse? Freilich kann man Niemand direkt zur Liebe zwingen und dass auch das ernstlichste Werben um Liebe oft unerwiedert bleibt, das ist unter Menschen eine bekannte Thatsache; aber zwischen Gott und Mensch dürfte es doch ein ander Ding sein; denn im Wesen des Menschen als eines göttlichen Ebenbilds liegt von Haus aus ein unzerreissbares Band, das ihn immer, auch solange der aktuelle Wille noch im Kampf wider Gott begriffen ist, wenn auch dem Menschen selbst meist noch unbewusster Weise mit Gott verknüpft hält; ein Band, das zwar weit genug ist, um der sichselbst versuchenden Freiheit des Menschen Spielraum zu lassen bis zur weitesten Verirrung von Gott, aber nicht minder auch stark genug, um selbst aus der weitesten Sonnenferne das irrende Geschöpf zu seinem ursprünglichen Lebenszentrum zurückzuführen. Das Gleichniss vom verlorenen Sohn dürfte in dieser Beziehung eine universalere Anwendung finden, als man ihm gewöhnlich, auf diesseitige Bekehrung es beschränkend, zu geben pflegt. — Ein jenseitiges Gericht also über die in ihrer Sünde Gestorbenen nehmen wir allerdings an; aber wir denken dasselbe ganz analog dem diesseitigen sittlich-religiösen Gericht. Nicht vollzieht es sich durch einen äusserlichen Urtheilsspruch über Wohl oder Wehe, als juridische Vergeltung äussern Thuns durch äusseres Erleiden (eine Vorstellungsweise, die überhaupt nicht auf das rein innerliche und durch und durch nur moralische, nicht juridische, Verhältniss zwischen Gott und Mensch anzuwenden ist!); sondern es vollzieht sich in der durch die

erziehende und züchtigende göttliche Liebe herbeigeführten Selbsterkenntniss und Selbstverurtheilung der Busse, welche der Anfang der Rettung ist; nicht ein herzlos strafender Richter spricht ein Verdammungsurtheil zum Tode, sondern ein liebender Vater führt die verlorengewesenen Kinder durch das Selbstgericht der Busse zum ewigen Leben ein. — In der Perspektive auf dieses harmonische Endziel liegt für uns die beste, ja die einzig wahrhaft stichhaltige Theodicee wegen der Disharmonieen der noch unvollendeten Gegenwart. Von diesem Gesichtspunkt aus erhält auch jener alte und viel missbrauchte Satz seine Wahrheit: dass alle Disharmonieen des Einzelnen im Ganzen der Welt stets zur Harmonie sich auflösen; ohne jene teleologische Perspektive ist dieser Satz eine grossartige Unwahrheit und hat auch gewiss noch keiner einzigen Seele über das unmittelbare Wehe der Gegenwart hinweggeholfen. Wohl aber, wenn es feststeht, dass jede persönliche Kreatur irgend einmal der vollkommenen und ewigen Seligkeit in der Gemeinschaft Gottes theilhaftig wird, dann — aber auch nur dann — vermögen wir alle Unseligkeit, die sie auf dem Wege bis zu jenem Ziele mit und ohne eigene Schuld durchzumachen hat, als einen Durchgangspunkt zu betrachten, der vom Standpunkt des Ganzen aus nicht nur verschwindend klein ist, sondern der sogar zur Vollkommenheit des Ganzen gehört, weil die höchste Vollkommenheit eben resultirt aus der Einigung des Getrennten, der Lösung und Versöhnung der Widersprüche des Anfangs.

---

3. Abschnitt.

Die göttliche Offenbarung.

---

11. Capitel.

Positive Entwickelung des Begriffs der göttlichen Offenbarung.

Hat die Schöpfung des Menschen den Zweck, dass Gott mit ihm, als seinem andern Ich, in ein reales Gemeinschaftsverhältniss trete, so schliesst sie die Offenbarung oder Selbstmittheilung Gottes an den Menschen schon in sich als ihre

nothwendige Konsequenz. Und ist die Frömmigkeit menschlicherseits die Verwirklichung jenes Schöpfungszweckes, sofern in ihr der Mensch seine Abhängigkeit von Gott frei bejaht und sich also von Gott bestimmen lässt, so muss diesem Verhalten des Menschen zu Gott ein Verhalten Gottes, als des bestimmenden Prinzips, zum Menschen entsprechen, in welchem sich jener Schöpfungszweck göttlicherseits verwirklicht; kurz: der Religion muss göttlicherseits Offenbarung entsprechen. Und zwar gilt die Korrespondenz beider Begriffe ganz im Allgemeinen, sodass also überall, wo wirklich Religion (wenn auch noch so unvollkommene) ist, auch irgendwie und in irgendwelchem Masse Offenbarung sein muss. Da nun die Religion vermöge der religiösen Anlage der menschlichen Natur nirgends in der Menschheit schlechthin fehlen kann, so gilt dasselbe auch von der Offenbarung und man kann insofern schon das nie ganz latente Dasein der religiösen Anlage in der Menschheit als die ursprünglichste und allgemeinste Gottesoffenbarung bezeichnen (wie diess auch in der Dogmatik immer geschah). Allein mit dem Dasein der religiösen Anlage ist ja noch nicht auch die wirkliche freie und bewusste Gottesgemeinschaft der vollendeten Frömmigkeit gegeben; vielmehr hat die Menschheit thatsächlich einen sehr langen Weg durchgemacht von den Anfängen ihres religiösen Lebens bis zur höchsten Verwirklichung der Religion im Christenthum. Beruht nun diese geschichtliche Verwirklichung der religiösen Anlage der Menschheit auf blosser menschlicher Spontaneität oder auch auf fortgehender göttlicher Selbstmittheilung in besondern Offenbarungsakten? worin bestehen diese? wie verhalten sie sich zu der allgemeinen oder ursprünglich-menschlichen Offenbarung? Diese Frage nach der besondern oder geschichtlichen Offenbarung Gottes im Unterschied von und Verhältniss zu der allgemeinen oder natürlichen, ist es, was den Gegenstand dieses letzten Abschnitts bildet.

Nach der kirchlichen Lehre beruht die Nothwendigkeit einer besondern Offenbarung darauf, dass die allgemeine und ursprüngliche in der gotterkennenden Vernunft liegende Offenbarung in Folge des Sündenfalls verloren gieng. Gott musste daher die ihm entfremdete Menschheit durch eine

völlig neue Offenbarung zu sich zurückbringen und diese bestand nun eben darin, dass er die verlorengegangene Gotteserkenntniss einzelnen auserwählten Menschen durch übernatürliche Belehrung mittheilte, durch welche sie dann in schriftlichen Urkunden (Bibel) zur allgemeinen Kenntnissnahme niedergelegt wurde*). Die hiedurch mitgetheilten religiösen Kenntnisse stehen nun aber der natürlichen menschlichen Vernunft so transscendent gegenüber, dass sie nicht nur von derselben nie hätten aufgefunden werden können, sondern auch, wenn sie geoffenbart sind, für dieselbe doch schlechthin über ihr Fassungs- und Erkenntnissvermögen hinausgehen, also übervernünftig, beziehungsweise sogar widervernünftig sind. Allerdings nur wider die unwiedergeborne, natürlichsündige Vernunft soll nach der Dogmatik die Offenbarung in feindseligem Gegensatz stehen, zu der wiedergebornen dagegen in friedlichem Einvernehmen. Aber diess letztere doch gar nicht in dem Sinn, als ob beide, Vernunft und Offenbarung, mit einander zur positiven Einheit zusammengiengen, sodass die Vernunft in der Offenbarung nur ihr eigenes Wesen wiedererkennen würde. Diess ist nicht die Meinung der Kirchenlehre, deren Misstrauen gegen die natürliche Vernunft des Menschen vielmehr so tief ist, dass sie sogar der wiedergebornen Vernunft keine andere Stellung zu der Offenbarung zutraut, als die einer selbstverleugnenden Unterwerfung unter ein unverstandenes Mysterium; immer bleibt die Offenbarung der menschlichen Vernunft so fremd und erhaben, dass sie nie in diese eingeht und diese nie sich in ihr heimisch fühlen kann. Es kann daher der (wenngleich wiedergeborenen) Vernunft kein anderer Gebrauch der Offenbarung gegenüber zukommen, als der formale, wornach sie die übernatürlich mitgetheilten Glaubenswahrheiten grammatisch-logisch behandelt, formulirt und systematisirt; unmöglich dagegen ist nach einstimmiger Kirchenlehre jeder materiale Vernunftgebrauch zur Ergründung und Begründung der Offenbarungswahrheiten. Die Vernunft vermag also hienach nicht, die Offenbarungswahrheiten mit geistiger

*) Die dogmatische Definition lautet: actus Dei externus, quo sese generi humano patefecit ad salutarem ejus informationem, und zwar näher, indem er per Spiritum Sanctum conceptus rerum et verborum de dogmatibus fidei et morum suggessit.

Selbstthätigkeit zu durchdringen, sich zu assimiliren und als ihr wirkliches geistiges Eigenthum in sich aufzunehmen, sondern sie steht ihnen immer als einem Geheimniss, einem ungelösten heiligen Räthsel gegenüber; d. h. aber nichts anders als: die Offenbarung wird nicht offenbar, sondern ist und bleibt verschlossen; es ist in Wahrheit eine blosse Schein-Offenbarung, eine Mittheilung von Kenntnissen, die doch nicht wirkliche Erkenntnisse sind, sondern Räthsel bleiben. Es hängt dieser doketische Begriff der Offenbarung zusammen mit einer manichäischen Anschauung von der menschlichen Natur als einer durch die Sünde gänzlich korrumpirten. Es ist die auch im sündigen Menschen vorhandene Erlösungsfähigkeit oder die Fähigkeit, das Göttliche wirklich in sich aufzunehmen und sich zum wirklichen Eigenthum zu machen, übersehen; bei der unbestreitbaren Wahrheit, dass das Göttliche im natürlichen Menschen nicht als aktuelle Wirklichkeit vorhanden ist, bleibt die Dogmatik so einseitig hängen, dass sie darüber die Realität der unendlichen Anlage, Empfänglichkeit für's Göttliche verkennt, welche doch zum Wesen des Menschen schlechthin unverlierbar gehört. Und dazu kommt noch als weiterer Grundfehler die falsche psychologische Fassung der Offenbarung, worüber später mehr!

Das gegentheilige Extrem zu diesem kirchlichen Supranaturalismus bildet der Rationalismus. Es sind aber zwei verschiedene Formen desselben zu unterscheiden, eine gemässigtere und eine schroffere; jene, die wir kurz als supranaturalistischen Rationalismus bezeichnen können, erkennt Offenbarung an, aber unter beschränkenden Bedingungen; diese, der naturalistische Rationalismus, leugnet alle eigentlich so zu nennende Offenbarung. Kant, der Hauptvertreter der ersteren Form, leugnet zwar, dass eine übernatürliche Offenbarung unbedingt zur Seligkeit nothwendig sei, insbesondere in dem Sinn, dass der dogmatische Glaube an eine solche Offenbarung zur Heilsbedingung oder zur religiösen Pflicht gemacht werden dürfte; vielmehr sei die einzige religiöse Pflicht der Glaube an die sittliche Vernunftreligion, welche auch allein den Inhalt einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung habe bilden können. Gleichwohl will er die relative, historisch-pragmatische Nothwendigkeit der Offen-

barung nicht in Zweifel ziehen, ihre Nothwendigkeit nehmlich als äusseres Introduktionsmittel für den sittlichen Vernunftglauben. Bei dem radikalen Hang zum Bösen, welcher thatsächlich, wenn auch unbegreiflicher Weise in der Menschheit sich findet, bedurfte es einer auf sittlichen Prinzipien basirten Vereinigung, um dem Guten allmählich den Sieg über das radikale Böse zu verschaffen. Die Gründung einer solchen sittlichen Vereinigung unter der sinnlichen Menschheit ist aber nicht wohl anders denkbar als mittelst einer äusserlichen Veranstaltung, Introduktion, wodurch der sinnlichen Menschheit das ansich Gute und sittlich Nothwendige, das praktisch Vernünftige unter der Form göttlich-sanktionirter Gebote und verschiedener religiöser Ceremonien nahe gebracht und eingeschärft wurde. Ganz ähnlich wird von J. G. Fichte in der „Kritik aller Offenbarung" deducirt: Es lässt sich ein so tiefer Verfall der Menschheit denken, dass ihr das ansich Vernünftige und Gute nicht mehr durch die Stimme der Vernunft von selbst einleuchtet, sondern nur noch äusserlich, also mittelst sinnlicher Mittel beizubringen ist, dadurch nehmlich, dass ihr übersinnliche Wahrheiten in Form unmittelbarer göttlicher Gebote dargestellt werden. In solch' einem Fall wird es Gottes würdig sein, für eine derartige Introduktion durch äussere Veranstaltungen zu sorgen und diess also wäre dann Offenbarung. — Wie wenig diese Deduktion übereinstimmt mit der auf Kant'schem Standpunkt vorausgesetzten Autonomie der menschlichen Vernunft, darauf wurde schon früher (bei Darstellung des Kant'schen Religionsbegriffs) *) hingewiesen. Hier sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, wie sehr nach dieser Theorie die Form der Offenbarung zu ihrem Inhalt in äusserlichem, gleichgültigem Verhältniss steht; das, was sie gibt, ist dasselbe, was eigentlich auch die natürliche Vernunft haben könnte und sollte. Die relative Nothwendigkeit, besser: die Zweckmässigkeit dieser Offenbarung besteht nur in dem Vortheil, dass mittelst ihrer die Menschheit bälder und sicherer zum Besitz der sittlichen Wahrheiten gelangt, als diess mittelst des blossen Gebrauchs ihrer durch die Sinnlichkeit geschwächten Vernunft möglich gewesen wäre. Allein, wenn auch diess

*) Kap. I, p. 12 ff.

ein Vortheil sein möchte, so wird er jedenfalls wieder aufgewogen durch den entschiedenen Nachtheil, dass nach Kant die sittlichen Wahrheiten hier nicht in ihrer ungetrübten Reinheit, sondern unter der entstellenden Hülle sinnlicher Formen zum Bewusstsein gebracht werden. So haben wir also auch hier eine Offenbarung, die in Wahrheit nichts offenbart, wie dies beim kirchlichen Supranaturalismus, nur aus entgegengesetzten Gründen, der Fall ist: die supranaturalistische Offenbarung gibt zwar Neues und Höheres als der Mensch vorher hatte, aber macht diess Höhere nicht wirklich offenbar; die rationalistische Offenbarung aber gibt überhaupt nichts Neues oder nichts, das nicht auch ohne sie gefunden werden könnte. War es dort die manichäische Verkennung der unendlichen Anlage und Empfänglichkeit der menschlichen Natur, was den doketischen Offenbarungsbegriff herbeigeführt hat, so ist's beim Rationalismus umgekehrt die pelagianische Ueberspannung der blossen religiös-sittlichen Anlage des natürlichen Menschen zur vollendeten Wirklichkeit, zur in sich selbst vollkommenen, autonomen Vernunft, was den ebjonitischen Offenbarungsbegriff zur Folge hat. Die Offenbarung wird hier im selben Mass entleert, in welchem der ganze unendliche Inhalt der Menschheitsidee schon in der anfänglichen menschlichen Natur aktuell realisirt gedacht wird. Denn ist der menschliche Geist nicht bloss seiner idealen Bestimmung und Anlage, sondern auch seiner realen und aktuellen Existenz nach schon ursprünglich der vernünftige und freie, der autonome, dann freilich bedarf er keiner Offenbarung mehr, die ihm Neues brächte, ja er hat gar keinen Raum für eine solche. — Es war daher nur konsequent, dass der nachkantische Rationalismus bald zur völligen Leugnung jeder Offenbarung weiter gieng. Die beste Darstellung dieses neueren, naturalistischen Rationalismus können wir in den „Briefen über den Rationalismus“ finden. Der Verfasser (Röhr) sagt dort u. A.: Die Konsequenz des Rationalismus erfordert, die Idee einer übernatürlichen Offenbarung als gehaltlos fahren zu lassen und ihr eine nur uneigentlich so zu nennende Offenbarung durch die Vernunft zu substituiren. Von einer „mittelbaren Offenbarung“ zu sprechen, ist eine unthunliche Vereinigung entgegengesetzter Anschauungsweisen; denn entweder ist die Offenbarung eine wunderbare

übernatürliche Veranstaltung Gottes zu religiösen Zwecken, bestehend in einem unmittelbaren Unterricht Gottes an die Menschen; oder die offenbarende Veranstaltung liegt eben nur in der vernünftigen Natur des Menschen selbst. Der zwingende Grund, sich für letzteres zu entscheiden, und also eine besondere Offenbarung neben und ausser der allgemeinen zu leugnen, liegt nach Röhr darin, dass sich uns die religiöse Weltansicht, welche alle Erscheinungen unmittelbar auf die göttliche Kausalität beziehe, verwandelt habe in die physische, wornach die Gottheit zwar das letzte und äusserste Glied aller Kausalität sei, aber nicht durch unmittelbare Akte wirke, sondern durch Mittelursachen, nehmlich durch die den sichtbaren Dingen ein für allemal eingepflanzten unsichtbaren Kräfte. Dass von diesem Deismus bis zum vollendeten Naturalismus, wornach die Welt eine blinde Maschine und Gott ganz entbehrlich wäre, ein kleiner Schritt ist, sieht Röhr selbst, geht aber mit der leichten Bemerkung darüber hinweg, der Gottesbegriff sei in den heiligsten Bedürfnissen der Menschheit zu tief begründet, als dass der Mensch mehr als eines besonnenen Moments nöthig hätte, um das Sophistische dieser naturalistischen Weltansicht zu erkennen. Die Wirksamkeit Gottes sei vielmehr ein Mittleres zwischen unmittelbarer göttlicher Ursächlichkeit und nur mechanischer Naturursächlichkeit, nehmlich eine „Regierung nach der Regel der Weisheit, nach dem von Ewigkeit schon festgestellten Plan". Nach diesem Grundsatz ist nun also auch die Entstehung religiöser Einsichten nicht auf göttliche Eingebung zurückzuführen, sondern als natürliche Wirkung des angeborenen und sich mehr ausbildenden Denkvermögens anzusehen. „Nicht durch einen unmittelbaren, die eigene geistige Thätigkeit aufhebenden und den Gebrauch natürlicher Hülfsmittel ausschliessenden Akt der Erleuchtung bringt die Gottheit religiöse Einsichten hervor, sondern durch providentielle Hinleitung der natürlichen Erkenntnisskräfte des Menschen auf die Auffindung religiöser Wahrheiten." Alle religiöse Wahrheiten sind also ursprünglich durch menschliches Nachdenken gewonnen auf dem Wege der Abstraktion vom Sinnlichen; auch die plötzlichen und scheinbar unvermittelt auftretenden Gedanken haben sich doch immer auf natürliche Weise nach

psychologischen Gesetzen aus der vorhandenen Ideenmasse entwickelt, wobei nur die Reihe der vermittelnden Gedanken nicht immer mit klarem Bewusstsein verfolgt werden kann. Begründet wird diess u. A. dadurch, dass in der sogen. geoffenbarten Religion (in der biblischen) sich ganz deutlich ein allmählicher stetiger Fortschritt religiöser und moralischer Einsichten nachweisen lasse. Diess suche nun zwar freilich der Supranaturalismus zu erklären durch die pädagogische Anbequemung Gottes in seinen Unterweisungen an die jeweilige menschliche Fassungskraft. Allein damit sei schon zugegeben, dass jede übernatürliche Offenbarung immer schon gewisse Religionsbegriffe voraussetze, die der Mensch von selbst haben, also durch eigene Kraft aufgefunden haben muss. „Kann nun aber einmal der Mensch durch seine natürliche Kraft, durch selbstthätiges Denken, Prüfen, Urtheilen und Vergleichen bis zu dem Grade religiöser Einsichten gelangen, wo er dann einen Offenbarungsunterricht zu verstehen fähig wäre: wozu dann überhaupt noch ein Offenbaren von Wahrheiten, auf welche er im Zeitraum von Jahrhunderten und Jahrtausenden, welchen man ja doch auch der Offenbarungsökonomie setzen müsste, von selbst durch seine eigene, ursprünglich ihm inwohnende Denkkraft kommen wird? Es liegt also der Grund der jedesmaligen menschlichen Religionseinsicht in dem jedesmaligen Grad der selbstthätig erworbenen Vernunftentwickelung, sodass von selbst mit dem steigenden Fortschritt der Kultur auch die jeweiligen Religionskenntnisse reiner und vollständiger werden. Gott lässt sich nicht zum Menschen herab; der Mensch steigt zu Gott empor; Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, heisst soviel als: der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde.“ — Diese Darstellung und besonders der letzte Satz ist für den ganzen Standpunkt des Rationalismus im höchsten Grade bezeichnend. Es liegt darin sein Recht gegenüber dem Supranaturalismus, wie sein Unrecht; zugleich aber zeigt sich auch, dass letztres wesentlich daher rührt, dass er mit dem Supranaturalismus noch gewisse gemeinschaftliche Prämissen theilt.

Die Unwahrheit des supranaturalistischen Offenbarungsbegriffs liegt darin, dass ihm die psychologische wie

die historische Vermittlung abgeht (eins in Folge des andern); die psychologische insofern, als ohne alles menschliche Zuthun Kenntnisse eingegossen werden sollen, die ebendarum immer dem menschlichen Geiste fremd bleiben, weil sie von Anfang nicht innerlich mit ihm vermittelt sind; denn für den Geist ist nur, was auch irgendwie durch ihn ist, es kann nichts in ihn hineinkommen ohne all' sein Zuthun, sondern nur so, dass er im Empfangen zugleich selbst auch thätig ist. So hatte also der Rationalismus Recht, wenn er gegenüber dieser einseitigen Passivität des Menschen, dem Offenbarung zu Theil wird, eine Selbstthätigkeit desselben in Erlangung religiöser Wahrheiten verlangt. Allein dass diese Spontaneität sehr wohl auf einer fortgehenden Rezeptivität beruhen und diese zur nothwendigen Voraussetzung haben kann, diess übersah der Rationalismus und desswegen dachte er sich den religiösen Fortschritt als eine „selbstthätig erworbene Vernunftentwickelung", als ein „Auffinden religiöser Einsichten durch selbstthätiges Denken, Prüfen, Urtheilen und Vergleichen." Und diess war in der That unvermeidlich unter der Voraussetzung, die der Rationalismus mit dem Supranaturalismus theilte: dass Religion im Wissen und jeder religiöse Fortschritt ausschliesslich in Erweiterung der religiösen Kenntnisse und Einsichten bestehe; denn das ist ja freilich klar: Kenntnisse, Begriffe und Lehrsätze dogmatischen oder moralischen Inhalts können nur entweder durch äussere Lehrmittheilung überkommen oder durch selbstthätiges Denken produzirt werden; hatte nun der Rationalismus das erstere mit gutem Grund für unmöglich erkannt, so blieb ihm unter jener gemeinsamen Voraussetzung offenbar nur das Zweite übrig. Damit verfiel er nun aber in eine entgegengesetzte Einseitigkeit; denn dass religiöse Erkenntnisse auf dem Wege abstrahirender Reflexion erfunden und ausgedacht werden, wie rationalistischerseits behauptet wird, widerspricht aller Psychologie nicht minder als jenes mechanische Eingegossenwerden fertiger Lehrsätze nach supranaturalistischer Theorie. — Mit der psychologischen Fehlerhaftigkeit dieses Offenbarungsbegriffs hängt ferner seine Geschichtslosigkeit zusammen. Besteht die Offenbarung im Eingiessen fertiger Lehren, die im menschlichen

Geiste durch keinerlei Selbstthätigkeit vermittelt sind und die überhaupt in der schlechthin widergöttlichen (durch die Sünde korrumpirten) menschlichen Natur keinerlei positive Anknüpfung finden: so ist in der That nicht abzusehen, warum die Offenbarung einen geschichtlichen Prozess durchlaufen, warum sie Jahrtausende hindurch auf sich warten lassen und dann erst allmählich sich vollkommen enthüllen soll. Ein rein göttliches schöpferisches Thun, das durch keinerlei menschliche Verhältnisse oder Zuständlichkeit bedingt wäre, hätte gewiss ebensogut oder sogar viel passender unmittelbar nach dem ersten Sündenfall eintreten können*), wodurch es sogleich der ganzen menschlichen Gattung zu gute gekommen wäre, oder auch könnte es ganz wohl bei jedem einzelnen Menschen im Verlaufe seines Lebens eintreten, sodass nicht Millionen Heiden ohne Offenbarung dahinsterben müssten. Ein organisches Wachsthum der Offenbarung innerhalb einer geschichtlich-kontinuirlichen Gemeinschaft ist unter obigen Voraussetzungen ebenso unnöthig als, genau betrachtet, unmöglich. Dieser Geschichtslosigkeit gegenüber war es nun wiederum eine durchaus berechtigte Opposition des Rationalismus, wenn er (man vergl. oben Röhr!) auf den stetigen geschichtlichen Fortschritt des religiösen Bewusstseins und den Zusammenhang desselben mit den sonstigen geschichtlichen Fortschritten hinweist, wenn er also auch im religiösen Gebiet alles Neue will geschichtlich bedingt, vermittelt sehen. Sein Fehler aber war der, dass er das geschichtsbildende Prinzip einseitig nur in menschlicher Spontaneität fand und die göttliche Ursächlichkeit an den ersten Anfang der Schöpfung zurückdrängte, statt die Geschichte zu begreifen als Resultat zweier Faktoren, des göttlichen und menschlichen, als stetig fortschreitendes Eingehen schöpferisch göttlicher Produktivität in die jeweilige menschliche Empfänglichkeit, wobei erstere an die letztere als ihre mitwirkende Bedingung gebunden, und somit jeder Fortschritt einerseits schöpferische That Gottes, andererseits zugleich durch die

*) Dieser ansich zwar sehr oberflächliche, aber gegenüber der supranaturalistischen Geschichtslosigkeit durchaus zu Recht bestehende Einwurf gegen die besondere historische Offenbarung war besonders bei den Deisten, z. B. Tindal, Reimarus, ein beliebtes Thema.

Selbstthat der Kreatur vermittelt ist. Allein auch diese Einseitigkeit des Rationalismus war im Grunde doch auch wieder nur die Konsequenz einer falschen Anschauungsweise, welche der Rationalismus mit dem Supranaturalismus theilte. Auch diesem war einerseits das göttliche Thun ein unbedingt schöpferisches und somit geschichtsloses, und dagegen andererseits die menschliche Geschichte eine gottlose, durch und durch profane, eine blosse Geschichte menschlicher Sünde, die zur Offenbarung in keinem andern als negativen Verhältniss stehen kann; kurz die Voraussetzung bildete ein Dualismus, der Gott nicht finden kann im natürlichen und sittlichen Geschehen und ihn daher nur sucht in den übernatürlichen, den Natur- und Geschichtszusammenhang durchbrechenden Wunderakten. Hatte nun der Rationalismus die letztern mit gutem Grund als unmöglich erkannt, so blieb ihm unter der gemeinsamen Voraussetzung jenes Dualismus nichts anderes übrig, als eine natürliche Geschichte ohne Gott, den man daher, weil man ihn doch nicht ganz entbehren wollte, an den ersten Anfang zurückstellte, als den Schöpfer der Anlagen, die sich sofort nach der Schöpfung ohne Gott im geschichtlichen Prozess weiter und weiter entwickeln sollten. Das war nun aber eine Einseitigkeit, die weder dem Denken noch dem religiösen Bewusstsein genügen konnte. Denn ein Gott, der nach der einmaligen That der Schöpfung sofort sichselbst in Ruhestand versetzt und von da an für immer ruhig zusieht, wie seine Kreatur ohne ihn ihren Gang weiter geht, hat in Wahrheit aufgehört Gott zu sein, denn zu dessen Wesen gehört nothwendig und unveräusserlich die fortgehende lebendige Wirksamkeit; ein Wille, der aufgehört hat, aktuell zu sein, wäre Alles eher als ein göttlicher Allmachtswille; ein Leben, das auseinanderfiele in einen Moment schöpferischen Thuns und darauf folgende Ewigkeit ruhender Betrachtung, wäre eben damit nicht ein ewiges, d. h. mit sich selbst gleichbleibendes, unveränderliches Leben, wie es doch zum Begriff Gottes schlechterdings gehört. Ebensowenig vermag das religiöse Gefühl sich bei jener rationalistischen Anschauungsweise zu befriedigen; denn das Grundgefühl der Frömmigkeit, das Abhängigkeitsgefühl ist damit offenbar nicht gewahrt, dass es auf den

vergangenen Moment der Weltschöpfung beschränkt wird; eine Abhängigkeit, die nicht in jedem gegenwärtigen Moment als wirklich fortdauernde gefühlt wird, ist gar keine. Es steht insofern diese Offenbarungslosigkeit, diess Zurückdrängen der göttlichen Thätigkeit aus dem Verlauf der Geschichte an deren Anfangsmoment, im engsten Zusammenhang mit dem intellektualistischen Religionsbegriff des Rationalismus. Denn ist die Religion nur ein theoretisches Wissen von Gott, dann genügt es freilich, wenn dieser Gott einfürallemal in der Schöpfung der Welt und des Menschen eine allgemeine Kunde von seinem Dasein und Wesen gegeben hat, im Uebrigen aber dem Menschen überlässt, die Geheimschrift der göttlichen Uroffenbarung im Fortschritt seiner geistigen Ausbildung immer besser zu entziffern. Ist dagegen Religion ein Leben in realer Beziehung zu Gott, so fordert sie nothwendig auch eine lebendige, immer gegenwärtige Beziehung Gottes zum Menschen d. h. eine im vollsten Sinn geschichtliche Offenbarung Gottes; — geschichtlich nehmlich weder im Sinn einer einmaligen, aller Geschichte vorangehenden (rational.), noch auch einer mehrmaligen, den Geschichtszusammenhang jedesmal unvermittelt durchbrechenden (supranatural.), sondern im Sinn einer durch die ganze Geschichte sich hindurchziehenden, ebenso gegenwärtigen, wie vergangenen Selbstmittheilung Gottes an die empfängliche Menschennatur.

Die Grundfehler also, welche dem Supranaturalismus und dem Rationalismus gemeinschaftlich und die Quellen ihrer entgegengesetzten Einseitigkeiten waren, lagen in dem äusserlich dualistischen Verhältniss von Gott und Welt und in dem Intellektualismus des Religionsbegriffs. In beiden Beziehungen einen neuen Grund gelegt und dadurch über den Gegensatz von Supranaturalismus und Rationalismus hinausgeführt zu haben, ist zunächst das Verdienst Schleiermacher's, dem wir aber sogleich als Ergänzung und Korrektiv Hegel zur Seite stellen müssen. Da nach Schleiermacher das religiöse Wissen, Begriffe und Lehrsätze über göttliche Dinge, überhaupt nicht das Ursprüngliche in der Religion ist, sondern vielmehr das Abgeleitete, erst aus der

Reflexion auf das religiöse Gefühl Resultirende: so kann ihm natürlich auch die Offenbarung nicht in einer Lehrmittheilung bestehen, sondern nur in der Entstehung einer neuen religiösen Gefühlsweise. Offenbarung heisst (nach der Darstellung der „Reden") „jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen", also jene Momente der Vermählung des Weltalls mit der Einzelseele, welche religiöse Gefühle und Anschauungen erzeugen. Diese Offenbarungen können zwar nur vorausgesetzt, nicht in der Erscheinung vorgezeigt werden, weil sie jenseits alles erscheinenden Bewusstseins liegen. Gleichwohl kündigen sie sich dem Selbstbewusstsein des Einzelnen ganz deutlich an als Momente von ursprünglicher schöpferischer Produktivität und unterscheiden sich damit bestimmt von dem, was nur Wiederholung und Reproduktion ist solcher Gefühle, die schon früher und von andern erfahren worden sind. Solche Offenbarungen gehören sosehr zum Wesen der Religion, dass jeder Fromme sich ihrer rühmen kann. Denn da jeder Einzelne vermöge seines besondern, nur ihm eigenen Orts in Raum und Zeit auch eine besondere, ihm eigenthümliche Beziehung zum Weltganzen hat, einen eigenthümlichen Spiegel desselben bildet, so ist der Moment, wo ihm ursprünglich das Bewusstsein über diese seine eigenthümliche Beziehung zum Unendlichen aufgieng, — der Geburtstag seines religiösen Lebens — auch ein Moment von religiöser Originalität, somit Offenbarung im weitesten Sinn; und die so entstandene persönliche Frömmigkeit ist eine positive Religion, denn sie ist nach Art und Ursprung individuell und originell, was eben den Begriff des Positiven ausmacht. — Hiemit sind denn nun freilich die Begriffe: „positiv" und „geoffenbart" der Beschränktheit entnommen, welche dem Streit des Supranaturalismus und Rationalismus zu Grunde lag; aber sie sind zugleich durch diese schranken- und unterschiedslose Anwendung auf alles dasjenige, was sich als ein Erlebniss der individuellsten Frömmigkeit geltend macht, ihres spezifischen Inhalts entleert und zur höchsten Unbestimmtheit verflüchtigt; von Geschichtlichkeit der Offenbarung kann bei solchem Individualismus so wenig die Rede sein, wie (aus andern Gründen) beim Supra-

naturalismus. Dieser extreme Individualismus ist nun in der Dogmatik Schleiermacher's von vornherein dadurch abgeschnitten, dass der Begriff Offenbarung beschränkt wird auf die grossen Geschichtsthatsachen, welche der Entstehung ganzer Religionsgemeinschaften zu Grunde liegen; es ist nehmlich die Ursprünglichkeit jener Thatsachen, ihre Unerklärbarkeit aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang, was durch jenen Begriff im Allgemeinen bezeichnet wird. Näher soll eine solche „ursprüngliche Thatsache" bestehen in dem Auftreten einer eigenthümlichen persönlichen Existenz, welche durch ihren Totaleindruck auf das Gefühl derer, in deren Lebenskreis sie eintritt, eine bisher nicht dagewesene Wirkung hervorbringt; die Wirkung aber auf das Erkenntnissvermögen oder die Lehre ist zwar nicht ausgeschlossen, vielmehr in jenem Totaleindruck mitgesetzt, nur aber darf sie nicht als das Ursprüngliche und Wesentliche gedacht werden, sondern gleichsam als der begleitende Kommentar des das Gefühl anregenden Totaleindrucks der ganzen Persönlichkeit. Solche originale Persönlichkeiten gibt es nun aber auf jedem Gebiet; jede ausgezeichnete Begabung eines Einzelnen, durch welchen sich in einem bestimmten Kreis eine geistige Verrichtung neu gestaltet, ist als ein solcher Anfangspunkt zu betrachten, der aus dem vorhandenen empirischen Zustand des Kreises, in dem er hervortritt, nicht erklärbar, somit ursprünglich ist. Alle solche geistige „Heroen" von ausgezeichneter Begabung und höherer Begeisterung sind also „in der Analogie mit dem Begriff der Offenbarung", welcher indess vorzugsweise doch nur auf das Gebiet des höheren Selbstbewusstseins, also auf die produktiven Heroen der Religionsgeschichte, auf die Religionsstifter, anzuwenden ist. „Niemand wird sich wohl weigern, eine solche ursprüngliche Begabung der Offenbarung in allen Religionsstiftern, auch untergeordneter Stufen, anzunehmen, wenn nur die von ihnen ausgehende Gemeinschaft und Lehre etwas Eigenthümliches und Ursprüngliches ist." Endlich aber kann auch diesen untergeordneten Religionsstiftern nur relativ der Offenbarungscharakter zukommen im Verhältniss zu der allein unbedingten Offenbarung in Christo, „weil alles Andere auf bestimmte Zeiten und Räume

beschränkt und zum Voraus dazu bestimmt ist, in Christo wieder unterzugehen, der allein dazu gesetzt ist, das ganze menschliche Geschlecht allmählich höher zu beleben.“ Somit ist also der Offenbarungsbegriff von seinem weitesten Umfang, der geistigen Originalität überhaupt, zurückgeführt auf die engste und höchste Anwendung, auf die Erscheinung Christi. Allein wenn gleich nur in Christo vollkommene Offenbarung ist, welcher gegenüber die andern diesen Charakter relativ wieder verlieren, so ist diess Höchste doch andererseits nichts spezifisch vom Niederern Verschiedenes; die höchste graduelle Differenz schliesst doch die qualitative Gleichartigkeit keineswegs aus. Es kann daher auch die christliche Offenbarung nicht als schlechthin übernatürlich betrachtet werden, sondern auch in ihr, wie in den untergeordneten Erscheinungen geistiger Ursprünglichkeit, ist das Uebernatürliche zugleich doch auch wieder ein Natürliches. Uebernatürlich nehmlich sind alle Anfangspunkte eines eigenthümlich gestalteten Daseins insofern, als sie nicht unmittelbar aus dem Kreise, in dem sie hervortreten, zu erklären sind, nicht in bloss einfacher Fortsetzung des Daseienden bestehen, sondern ein Neues anfangen; natürlich aber sind sie darum doch auch insofern, als „das Hervortreten eines solchen Lebens eine Wirkung ist von der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwickelungskraft, welche nach göttlich geordneten, wenn auch uns verborgenen, Entwickelungsgesetzen sich an einzelnen Punkten in einzelnen Menschen äussert, um durch diese die Andern weiter zu fördern.“ Die Heroen des Heidenthums, welchen eben darum göttliche Abstammung beigelegt wird, weil sie auf eine ursprüngliche, aus dem geschichtlichen Zusammenhang nicht begreifliche Weise das Göttliche vorbildlich in einem menschlichen Leben kund gaben, erscheinen doch auch immer volksmässig bestimmt, müssen sonach auch in ihrer Existenz aus der gesammten Volkskraft begriffen werden; sie sind also zwar nicht Wirkungen des empirisch-pragmatischen Geschichtszusammenhangs, wohl aber Wirkungen der ihrem Volk einwohnenden natürlichen Entwickelungskraft, welche selbst wieder nur eine besondere Erscheinung der der ganzen Menschheit einwohnenden allgemeinen Entwickelungskraft ist. Ganz dasselbe gilt nun auch von der Offenbarung in Christo: nicht

nur die Möglichkeit derselben musste in der menschlichen Natur liegen, sondern auch ihre zeitliche Verwirklichung in einer einzelnen bestimmten Person muss, wie als ein zeitlos-göttlicher Akt, so zugleich „als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur begründete und durch alles Frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwickelung ihrer geistigen Kraft" angesehen werden, sonst wäre es Zufall oder göttliche Willkühr, was beides nicht anzunehmen ist. Ist hiernach das Christenthum seinem Ursprung nach nicht schlechthin übernatürlich, so versteht sich von selbst, dass auch seine Lehre nicht schlechthin übervernünftig sein kann. Was in Christo als göttlicher Geist gesetzt ist und was in der Erlösung dem Menschen zukommen soll, erweist sich vielmehr schon dadurch, dass es das natürliche Erlösungsverlangen befriedigt, als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft. Man darf daher nicht in der Weise, wie es von Supranaturalisten und Rationalisten geschah, unterscheiden zwischen vernünftigen und übervernünftigen Sätzen des Christenthums; solche zweierlei Bestandtheile würden, weil von Haus aus einander durchaus heterogen, nie zur Einheit zusammengehen können; sondern alle Sätze sind in einer Beziehung übervernünftig, in einer andern zugleich vernünftig; übervernünftig nehmlich in dem Sinn, in welchem auch alles Erfahrungsmässige übervernünftig ist, weil sie auf einem Gegebenen beruhen, auf einer inneren Erfahrung von eigenthümlicher Art, die also, wie alles Einzelne und Eigenthümliche, auch nur durch die anschauenwollende Liebe aufgefasst, nicht deduzirt und konstruirt werden kann. Dagegen sind andererseits die christlichen Sätze, d. h. die Aussagen über das christliche Bewusstsein, ihrer Form nach ebenso vernünftig, ebenso den allgemeinen Gesetzen der Begriffsbildung und -Verknüpfung unterworfen, wie alle andern Aussagen über irgend welchen in der Erfahrung gegebenen Gegenstand.

Mit diesen Bestimmungen will nun also Schleiermacher den Gegensatz des Supranaturalismus und Rationalismus vermitteln und überwinden. Dem Supranaturalismus wird zugestanden, dass das Christenthum sich nicht aus der natürlichen Vernunft konstruiren, nicht machen und erfinden lasse,

sondern dass es ein Gegebenes, Positives sei, beruhend auf einer Geschichtsthatsache; ferner dass diese begründende Thatsache nicht durch natürlich-pragmatischen Zusammenhang aus dem nächsten Kreise seiner Entstehung sich erklären lasse, sondern eine ursprüngliche, insofern übernatürliche, geoffenbarte sei. Dem Rationalismus andererseits wird zugestanden, nicht nur, dass die christlichen Sätze formal vernünftig sein können und müssen; — diess wäre im Grund noch gar kein Zugeständniss, da ja auch die strengste Orthodoxie den rein formalen Vernunftgebrauch in der Dogmatik nie bestritten hatte —; sondern namentlich, dass der christliche Geist der menschlichen Vernunft in keiner Weise widersprechen dürfe, vielmehr gerade die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft sei, dass überhaupt das Christenthum nichts schlechthin Uebernatürliches, sondern trotz seiner Ursprünglichkeit doch wiederum nur die höchste Entwickelung der der menschlichen Natur einwohnenden Kraft sei. — Es fragt sich nun aber, ob diese zwei Seiten der Schleiermacher'schen Offenbarungslehre unter sich zusammenstimmen? oder ob nicht der alte Gegensatz hier nur in anderer Form wieder zurückkehre? — Ist das Christenthum wirklich nur die höchste Steigerung der geistigen Kraft der Menschheit und nichts anderes, so ist durchaus nicht einzusehen, mit welchem Recht es dann in irgend einer Beziehung übervernünftig heissen kann. Das freilich versteht sich von selbst, dass die noch-nicht-christliche Vernunft das Christenthum nicht apriori erfinden kann, eben darum, weil sie von ihrem noch niederen Standpunkt aus den höheren des Christenthums nicht vorauserkennen kann; aber wenn sie einmal auf diesem höheren Standpunkt steht, warum sollte sie ihn dann nicht auch wirklich als das, was er ist, erkennen? Ist es dem Geist überhaupt wesentlich, sichselbst zu erkennen, so muss er gewiss gerade auf seiner höchsten Stufe, im Christenthum, sichselbst am gründlichsten erkennen, muss also im Christenthum die Vollendung seines eigenen vernünftigen Wesens wissen und somit nachträglich allerdings auch aus seinem eigenen — jetzt begriffenen — Wesen heraus das Christenthum deduziren, d. h. nach seiner inneren Vernünftigkeit und Nothwendigkeit aufzeigen und begründen können. Wenn Schleiermacher diess leugnet aus dem

Grunde, weil das Christenthum etwas in der Erfahrung Gegebenes sei und daher, wie jedes Einzelne und Eigenthümliche, nur empirisch aufzufassen, zu erleben, aber nicht zu begreifen: so ist dagegen zu erinnern, dass eben das Christenthum nicht ein Einzelnes und Eigenthümliches neben anderem Derartigen ist, sondern es ist die Religion κατ' ἐξοχην, d. h. die höchste Vollendung der religiösen Anlage und somit im Wesen des religiös angelegten Menschengeistes mit innerer Nothwendigkeit begründet, also auch aus demselben mit apriori'scher Sicherheit zu erklären. Es ist diess der schon früher*) bemerklich gemachte Grundfehler der Schleiermacher'schen Religionsphilosophie, dass er die einzelnen Religionen nicht innerlich und wesentlich, nach ihrem Verhältniss zur Idee der Religion oder zum Wesen des religiösen Geistes sich unterscheiden lässt, sondern äusserlich und zufällig nach ihrer Entstehung in Raum und Zeit, nach der geschichtlichen Urthatsache, von welcher ihr Auftreten in der Menschheit sich herschreibt. Daher das unverhältnissmässige Gewicht, welches er auf die geschichtliche Urthatsache des äussern Ursprungs einer Religionsform legen muss, weil ihm eben an diesem Aeusserlichen, an der ersten Erscheinungsform einzig und allein das unterscheidende Merkmal, das Wesen der Sache selbst liegt! Und freilich, wenn das Wesen jeder Religionsform nur an der Geschichtsthatsache hängt, von der sie empirisch ihren Anfang genommen hat, dann ist sie immer etwas Irrationelles, nie begrifflich zu durchdringen; das äusserlich Geschichtliche ist als solches ja immer ein Zufälliges, das ebensogut auch hätte anders sein können. Hier ist offenbar in Schleiermacher's Dogmatik ein Rest unüberwundenen Supranaturalismus, gegen welchen das Denken immer wieder Protest erheben wird; denn das begriffliche, auf's Begreifen absehende Denken will in jeder Religionsform, um so mehr, je höher sie steht, einen bestimmten, begrifflich umschreibbaren Ausdruck des Wesens der Religion erkennen, eine Erscheinung, die ihren letzten Grund nicht in der Zufälligkeit der Geschichtsthatsache, sondern in der Natur des sich ent-

*) Vergl. 3. Cap.: Glauben und Wissen p. 99 ff. und 5. Cap.: Entstehung der relig. Gemeinschaft p. 131.

wickelnden religiösen Geistes selbst hat; gegenüber diesem eigentlichen und allein wahren Erklärungsgrunde ist der geschichtliche Anfang nur die erste Erscheinung, nicht das begründende Prinzip, und ist desshalb bei aller geschichtlichen Wichtigkeit, die ihm begreiflicherweise zukommt, doch für das religiöse Bewusstsein als solches kein unbedingt und schlechthin Massgebendes, kein „Glaubensartikel". — Durch diesen Rest eines supranaturalistischen Positivismus lässt also Schleiermacher die gerechten Forderungen des Rationalismus unerfüllt. Aber nicht besser ergeht es auch dem Supranaturalismus mit seiner gerechten Forderung wirklicher, unmittelbarer Gottesoffenbarung. Die blosse Ursprünglichkeit einer Thatsache, ihre Unerklärbarkeit aus dem unmittelbaren Geschichtszusammenhang ist ja zunächst nur eine negative Bestimmung, wobei sich nun erst fragt, was das Positive dazu sein soll? Und hier nun wird es sehr schwer sein, die Schleiermacher'sche Darstellung zu unterscheiden von der rationalistischen, z. B. Röhr's. Denn jene ursprünglichen Offenbarungsthatsachen sind ihm, sogut wie diesem Letztern, nichts anders als Wirkungen der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwickelungskraft und ihrer natürlichen Entwickelungsgesetze. Allerdings bezeichnet er sowohl die ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur, in welcher jene Offenbarungsthatsachen ihrer Möglichkeit nach begründet sind, als auch ihren zeitlichen Entwickelungsgang, durch welchen dieselben in einer bestimmten Erscheinung in Raum und Zeit verwirklicht werden, Beides gleichsehr als ein göttlich-geordnetes; insofern kann er allerdings am Ende auch sagen: es sei selbstverständlich, dass in den ursprünglichen Offenbarungsthatsachen eine göttliche Kausalität gesetzt sei. Allein in gewisser Beziehung konnte diess auch der Rationalismus noch sagen; es kommt also Alles darauf an, wie diese göttliche Kausalität, die den zeitlichen Offenbarungsthatsachen zu Grunde liegen soll, näher gedacht wird. Schleiermacher denkt sie als einen ewigen göttlichen Akt, der mit dem Akt der Weltschöpfung identisch ist und zu seinem Objekte eben nur die Welt im Ganzen hat. Die schlechthinige Einfachheit des göttlichen Wesens und der göttlichen Kausalität duldet nicht, dass die einzelnen Wesen und das einzelne Geschehen in der

Welt besondere Objekte des göttlichen Wollens oder Wirkens wären; alle Besonderung fällt nur auf die Seite der Welt; für Gott aber, oder von göttlicher Seite aus angesehen, ist Alles in ungesonderter Einheit und in unveränderlicher zeitloser Gleichheit; kurz das Besondere existirt für Gott nicht als Besonderes. Der Unterschied Schleiermacher's vom gewöhnlichen Rationalismus ist hiernach nur der, dass dieser letztre die göttliche Ursächlichkeit an den Anfang der Welt zurückstellt und von da an die Welt sichselbst überlassen denkt, Schleiermacher dagegen diese Ursächlichkeit als schlechthin zeitlose über der zeitlichen Welt und ihrem Zeitverlauf schweben lässt, und jede besondere Beziehung auf einen einzelnen Moment, sei es des Anfangs oder des Verlaufs, einfach abweist. Aber diess macht für den Offenbarungsbegriff in concreto schwerlich einen Unterschied; denn das Einzelne in der Welt und ihrem Geschehen ist hier ebenso streng, wenn nicht noch strenger, als beim Rationalismus, vom Unendlichen durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt; eine wirkliche Berührung des Endlichen mit Gott findet also auch hier, wie beim Rationalismus, nirgends statt, auch nicht in den Thatsachen des religiösen Lebens der Einzelnen und der Menschheit. Ebendamit ist aber der Begriff einer Gottesoffenbarung im Grunde aufgehoben; was als solche erscheint, das ist, näher besehen, doch nur eine Offenbarung der in der menschlichen Natur liegenden geistigen Kraft; ein psychologisches Phänomen innerhalb der menschlichen Natur, nicht ein lebendiges Wechselverhältniss zwischen Gott und Mensch; eine That des der menschlichen Natur einwohnenden Geistes, nicht eine neue Begeistung der menschlichen Natur aus ihrer übermenschlichen Lebensquelle, dem schöpferischen Gottesgeiste. — Dass hiebei das fromme Gemüth sich nicht befriedigt fühlen kann, ist klar und wurde beim Rationalismus schon genügend auseinandergesetzt; aber auch das Denken kann bei einem solchen Verhältniss von Gott und Welt, wobei Gott immer der Jenseitige, für das Endliche schlechthin verschlossene, nie in das Zeitleben eingehende bleibt, also nie wirklich offenbar wird, unmöglich stehen bleiben*).

*) Vergl. oben die Kritik des Schleiermacher'schen Gottesbegriffs und des Deismus überhaupt, in Cap. 8, p. 214 und 222 f.

Auch hier ist es wieder die Hegel'sche Theologie, welche die Schleiermacher'schen Mängel ergänzt, freilich nicht ohne in entgegengesetzte Einseitigkeiten zu verfallen. Das Wesen des Geistes ist nach Hegel eben diess, für den Geist zu sein. Als Geist kann also Gott nicht der in sich Verschlossene bleiben, sondern muss sich offenbaren, muss aus der Jenseitigkeit einer ausschliesslichen Unendlichkeit heraus und in die Endlichkeit der Welt eintreten. Seine Offenbarung besteht also zunächst schon darin, die Endlichkeit aus sich heraus zu setzen. Aber diess ist zunächst doch nur ein Sichselbstentäussern; aus dieser Entäusserung muss er wieder zu sich selbst zurückkehren, muss mit sichselbst wieder eins werden, indem er im Endlichen zusichkommt, sich wiederfindet, sich offenbar wird. Diess geschieht dadurch, dass im Endlichen das Bewusstsein der Einheit mit dem Unendlichen erwacht, also zunächst in der Religion. Die Geschichte der Religion ist daher, metaphysisch betrachtet, Geschichte der göttlichen Offenbarung; jede einzelne Religionsform muss begriffen werden als eine wesentliche und nothwendige Stufe im Prozess der göttlichen Offenbarung oder — was dasselbe ist — im Prozess der Erhebung des Endlichen zum Bewusstsein seiner Unendlichkeit. Dasselbe lässt sich auch auffassen als Prozess der Befreiung des Geistes von der Natur; denn eben in der Natur befindet sich Gott in der äussersten Entäusserung, also muss er von ihr sich frei machen, um als Geist sich zu erfassen und damit sich offenbar zu werden als das, was er ist ansich. Vollendet ist dieser Prozess (soweit er nehmlich überhaupt innerhalb der Religion sich vollziehen kann — denn erst in der Philosophie vollzieht er sich absolut in der christlichen Religion, welche eben darum „die offenbare Religion" heisst, weil in ihr Gott vollkommen offenbar geworden ist durch sein Eingehen in die Menschheit; im christlichen Bewusstsein von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist die Schranke zwischen Endlichem und Unendlichem gefallen; der Mensch weiss sich jetzt im Unendlichen zu Hause, als in seinem eigenen Wesen; er weiss sich „eins mit Gott". — Wäre nur diese Einheit eine wirkliche Einheit Unterschiedener, deren Jedes ebensosehr in sich wäre, wie im Andern, die als selbständige persönliche Wesen eine freie,

ethische Gemeinschaft mit einander eingiengen: gewiss, dann wäre an diesem Offenbarungsbegriff nichts zu tadeln! Allein diese „Einheit Gottes und des Menschen", wie sie im Christenthum sich verwirklicht, ist hier nicht die Gemeinschaft freier Wesen in der Liebe, sondern ist die Identität des Wesens. Der Mensch kommt zum Bewusstsein seiner Einheit mit Gott, heisst nur soviel als: er kommt zum Bewusstsein, dass sein menschlicher Geist das Göttliche schlechthin sei, jenseits dessen es keinen Gott gebe; Gott offenbart sich im Menschen, heisst nur soviel als: das Unendliche, das ansich nur Substanz, abstrakte Allgemeinheit ist, wird im Menschen zum geistigen Leben, kommt im Menschen erst zur Selbstbewusstheit. Die göttliche Offenbarung ist der Prozess des Bewusstwerdens des ansich bewusstlosen Absoluten. „Die Religion im Menschen — so wird Hegel von Strauss interpretirt — ist die Reflexion des göttlichen Wesens selbst in sich, sein Zurückschauen aus seiner Accidentalität in seine Substanz, ohne welches es nicht Geist wäre; die Offenbarung Gottes an die Menschheit ist nur die erscheinende Seite seiner Selbstoffenbarung." Wir haben also hier keine Offenbarung Gottes an den von ihm persönlich unterschiedenen Menschen, sondern nur ein Sichselbstoffenbarwerden Gottes unter der Form des menschlichen Selbstbewusstseins; bei Schleiermacher hatten wir umgekehrt nur ein Sichoffenbarwerden der menschlichen Natur, das nur auf eine göttliche Ursächlichkeit bezogen, also unter der Form eines göttlichen Aktes aufgefasst wird. Bei Hegel haben wir nur ein Thun Gottes in Beziehung auf sichselbst, nicht in Beziehung auf den Menschen als auf ein wirkliches Anderes gegen Gott, das dann auch seinerseits wieder sich zu Gott in ein entsprechendes Verhältniss setzen könnte; wir haben m. a. W. bloss Offenbarung, aber nicht Religion, denn Religion ist eben diess der Offenbarung entsprechende Verhalten des Menschen zu Gott. Bei Schleiermacher umgekehrt haben wir bloss Religion, aber nicht Offenbarung, bloss ein psychologisches Verhalten des Menschen ohne entsprechendes metaphysisches Verhältniss Gottes zu ihm. Beiden also fehlt eines der nothwendigen Glieder des Wechselverhältnisses, das wir in der Religion nothwendig festhalten müssen: dort,

bei Hegel, fehlt das endliche Subjekt, hier, bei Schleiermacher, das unendliche Objekt der Religion; oder: dort fehlt das Objekt und hier das Subjekt der Offenbarung.

Aus dem Bisherigen ergeben sich uns nun zwei Grundsätze, die wir als Kanon für eine richtige Fassung des Offenbarungsbegriffs werden festhalten müssen: 1) Dieselbe muss als eine reale, unmittelbare Lebensbeziehung zwischen Gott und Mensch gedacht werden; denn die Religion ist ein Verhältniss von Person zu Person, das nur als Wechselverhältniss zu denken ist, das somit von Seiten Gottes mindestens nicht weniger reell und lebendig sein kann, als von menschlicher Seite aus; der Gott liebende Mensch weiss sich auch von Gott geliebt, Liebe aber ist nur wirklich als That der Selbstmittheilung. 2) Es darf aber die Offenbarung kein absoluter, unbedingter Akt Gottes sein, sondern sie muss durch die Natur des Geschöpfes bedingt und durch deren eigene Lebendigkeit vermittelt sein; diess liegt ebensosehr wie das Erste im Begriff eines realen lebendigen Wechselverhältnisses, wie die Religion es ist. Beides folgt aber auch aus dem richtigen Verhältniss Gottes zur Welt überhaupt, wie es oben in der Schöpfungs- und Erhaltungslehre ausgeführt wurde. Nach diesem wirkt Gott stets mit seinem bewahrenden und fortschöpferischen Willen der Welt inne, steht also zu seinen Geschöpfen in lebendigster Beziehung; aber dieser Wille Gottes ist nicht ungebundene Willkühr, sondern ist durch und durch gebunden, theils an die eigene Schöpfungsidee, theils an die schon real gewordene Selbständigkeit der Kreatur, welche er nicht vernichten oder vergewaltigen kann, ohne sich selbst zu widersprechen.

Hieraus folgt vor Allem, wie wir die Offenbarung nicht denken dürfen; nehmlich nicht so, dass dabei jede menschliche Selbstthätigkeit schlechthin ausgeschlossen wäre. Diess wäre aber offenbar der Fall, wenn sie als übernatürliche Mittheilung bestimmter, fertiger Lehrsätze, Erkenntnisse, Begriffe oder Anschauungen gedacht würde. Ein solcher Vorgang ist ausser aller Analogie, ja ausser aller psychologischen Möglichkeit. Es kommt keine einzige Anschauung oder Vorstellung oder Kenntniss in uns

als fertiges Erzeugniss einer äussern Ursache herein, sondern was uns von aussen zukommt, sind ja nur Eindrücke, Arten unseres Erregtseins, unseres Befindens, die dann erst durch die gesetzmässige Aktivität unseres eigenen Geistes zu bestimmten Anschauungen, Vorstellungen u. s. w. verarbeitet werden. Jedes Wissen auf jedem Gebiet ist so ein gemeinschaftliches Produkt der unsere Empfänglichkeit erregenden und bestimmte Zustände in uns hervorrufenden Gegenstände und unseres eigenen Geistes, der diese gegebenen Erregungen selbstthätig verarbeitet. Unmöglich kann es sich bei religiösen Vorstellungen anders verhalten. Eine religiöse Vorstellung, die nicht durch uns selbst nach den allgemeinen Gesetzen unserer geistigen Thätigkeit und im Zusammenhang mit dem sonstigen Komplex unserer Vorstellungen gebildet wäre, könnte schon gar nicht eingehen in den Zusammenhang unseres übrigen Vorstellungskomplexes, sie müsste also unbegriffen bleiben, würde dann aber auch keinen Einfluss auf unser übriges Geistesleben üben können; sie wäre ein unnütz mitgeschleppter Ballast. Dann wäre aber auch eine Ueberzeugung von der Wahrheit solcher Vorstellungen rein unmöglich, denn diese beruht eben nur auf dem widerspruchslosen Zusammenhang der einen Vorstellungen mit den andern. Endlich wäre aber auch eine derartige unvermittelte Vorstellung in Bezug auf ihren Ursprung gar nicht als Offenbarung Gottes erkennbar; das nur formale Kriterium des unmittelbar gegebenseins kann offenbar nicht ausreichen, sonst könnte mit gleichem Recht jeder Schwärmer für seine tollsten Einfälle den Charakter göttlicher Offenbarung in Anspruch nehmen. Andere aber als formale Kriterien würden hier der Natur der Sache nach ganz fehlen, weil ja über die Wahrheit und Vortrefflichkeit von unbegriffenen Vorstellungen Niemand etwas behaupten könnte. Aus all' dem geht soviel deutlich hervor, dass religiöse Vorstellungen nicht unmittelbar können von Gott gegeben, geoffenbart sein, sondern dass das unmittelbar gegebene nur in einer Zuständlichkeit bestehen kann, welche erst von unserer intellektuellen Selbstthätigkeit zu bestimmten Vorstellungen verarbeitet und mit andern Vorstellungen in Beziehung gesetzt wird. Damit allein ist die Analogie des übrigen Seelenlebens gewahrt. Wie die Offenbarung der

sinnlichen Aussenwelt an unsern Geist zunächst nur in einer bestimmten Erregung unseres sinnlichen Gemeingefühls besteht, so wird auch die Offenbarung Gottes an uns zunächst nur bestehen können in einer bestimmten Erregung unseres höheren Selbstgefühls, einer Einwirkung Gottes auf unser Gemüth, das Zentrum unserer geistigen Lebensthätigkeiten, wodurch eine bestimmte Art geistigen Ergriffenseins, eine Stimmung des Gemüths bewirkt wird*).

Und worin wird nun diese Einwirkung auf das Gemüth bestehen? was werden wir als das materielle Wesen der Offenbarung zu betrachten haben? Erinnern wir uns an Zweck und Voraussetzung der Offenbarung! Ihr Zweck ist, den Menschen derjenigen vollendeten Verwirklichung seiner Idee entgegenzuführen, die wir unter dem Namen des „ewigen Lebens" als vollkommene Seligkeit und Heiligkeit kennen gelernt haben. Ihre Voraussetzung ist jener anfängliche Zustand des Menschen, den wir als das natürlich-Böse kennen gelernt haben, seine gottlose und gottwidrige Selbstheit, welche die formale Unendlichkeit ihres freien Willens in die endlichen Zwecke hineinlegt und in diesen verliert, seine falsche Freiheit, welche sich der Abhängigkeit von Gott entzieht (ob mit oder ohne Bewusstsein, thut hier nichts zur Sache) und damit in die falsche Abhängigkeit vom Endlichen verfällt. Hieraus erhellt von selbst, worin wir das materiale Wesen der Offenbarung werden zu suchen haben: sie ist die innerliche Wirkung Gottes im Menschen zur Aufhebung der Sünde und zur Herstellung der freien Gottesgemeinschaft oder die durch Gott im Menschen bewirkte Erlösung von der Sünde und Versöhnung mit Gott. Dass diess das Wesen der christlichen Offenbarung ist, gibt Jedermann

*) Vergl. Lotze, Mikrok. III, pag. 548 f. Auch Ulrici: „Gott und Mensch" pag. 724 f.: „Jeder Fortschritt des religiösen Lebens beruht auf einer neuen mächtigen Anregung des religiösen Gefühls, die nur auf göttlicher Einwirkung beruhen kann, indem sie aus dem eigensten inneren Leben der Seele hervorquillt, denn dieses wurzelt in Gott. — Das religiöse Gefühl, die unmittelbare Offenbarung Gottes im menschlichen Geiste ist die nothwendige Grundlage jeder anderweitigen mittelbaren Offenbarung an den menschlichen Geist, denn ohne die erstre würden wir letztre gar nicht als göttliche Offenbarung erkennen."

zu; aber es liegt wohl die Reflexion nahe, dass Dasjenige, was in der höchsten Erscheinung eines Begriffs sich herausstellt, auch schon den unvollkommeneren Erscheinungsformen muss zu Grunde gelegen haben. Wir werden daher sagen können, dass die ganze Geschichte der Menschheit, insbesondere auf religiösem Gebiet (doch nicht ausschliesslich nur hier!) einen Prozess der Erlösung von der Sünde oder der Realisirung der wahren Freiheit darstelle. Diesen ganzen Prozess werden wir nun auch folgerichtigerweise auf göttliche Offenbarung zurückführen; dabei aber doch nicht vergessen, dass diese universale Anwendung des Begriffs sich in concreto wieder wesentlich modifizirt durch die grossen Stufenunterschiede, die dabei stattfinden. Wir werden also nach keiner Seite hin uns verfehlen, wenn wir sagen: Jede Religion hat in dem Masse Anspruch auf den Offenbarungscharakter, in welchem durch sie Erlösung und Versöhnung verwirklicht ist, wobei die Voraussetzung ebensowohl die ist, dass in jeder Religion irgend ein erlösendes und versöhnendes Moment liege, wie unvollkommen auch immer; wie andererseits die, dass nur in der höchsten Religion, der christlichen, Erlösung und Versöhnung auf vollkommene, d. h. allseitige und innerliche Weise verwirklicht sei.

Dass die wahre Erlösung und Versöhnung nur als ein innerer Vorgang im Menschen gedacht werden darf, muss Jedem als die nothwendige Folge unserer ganzen bisherigen Ausführung einleuchten; denn die Sünde, von der erlöst werden soll, ist ja eben etwas dem Menschen innerlich anhaftendes, das also auch nur auf eine jedem Einzelnen innerliche Weise entfernt werden kann; und die Gottesgemeinschaft, welche durch die Versöhnung hergestellt werden soll, ist wiederum, als freie Vereinigung der Liebe, nur herbeizuführen durch eine innere Umwandlung des gottentfremdeten Gemüths. So einfach und nothwendig die Innerlichkeit der Erlösung und Versöhnung von unsern Prämissen aus sich ergibt, so gewiss ist diese Konsequenz von der durchschlagendsten Bedeutung für die ganze religiöse Weltanschauung. Es fehlt aber noch sehr viel, dass sie allgemein anerkannt wäre. Vielmehr ist die herkömmliche und bei der Mehrzahl noch immer herrschende Vorstellung die, dass die

Versöhnung ein ausserhalb der zu Erlösenden bei Gott vorgehender einmaliger Akt gewesen sei, nehmlich eine Umwandlung der göttlichen Gesinnung gegen die sündige Welt aus Zornesstimmung in Friedens- und Liebeswillen. Von unserm Gottesbegriff aus können wir diese Vorstellung nur als eine unstatthafte bezeichnen*). Die göttliche Gesinnung war nie eine andere, als die der Liebe, die sichselbst dem Geschöpf mittheilen, dieses zu sich heraufheben wollte. Dass sie sich nicht immer auch unmittelbar nach dieser ihrer eigentlichen Absicht bethätigen kann, daran ist nur der Zustand des Menschen schuldig, dessen selbstische Verschlossenheit gegen Gott, dessen Sünde. Also handelt es sich einzig und allein darum, dass diess Hinderniss der göttlichen Liebesbethätigung aufgehoben werde, um sofort die ewig sichselbst gleiche göttliche Liebe als das, was sie eigentlich ist, sich offenbaren zu lassen. Nicht also auf Seiten Gottes, in seiner Gesinnung gegen die Menschen muss eine Aenderung eintreten, sondern nur auf Seiten des Menschen; nicht der erstre muss versöhnt, sondern beim Menschen muss die Gottesfeindschaft, welche dem Liebeswollen Gottes widerstrebt, aufgehoben, versöhnt werden. Dass diess aber geschehen kann, dazu liegt die Ursächlichkeit nur in Gott selbst, dessen Liebe insofern, als sie den noch feindlich gesinnten Geschöpfen aus freien Stücken entgegenkommt, mit Recht als „Gnade" bezeichnet wird. Die göttliche Gnade ist es, welche den gottentfremdeten, sündigen und unseligen Menschen zu einem gottverbundenen, heiligen und seligen macht. Den Anfang dieses Prozesses haben wir schon oben, bei der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, kennen gelernt. Es wurde dort gezeigt, dass die innerliche Aufhebung der Sünde zu ihrer Voraussetzung habe, dass der Mensch sie als nichtseinsollendes selbst fühlt und erkennt. Dazu ist ihm das Gesetz des Guten in's Herz geschrieben -- die Stimme des Gewissens. Wir dürfen nun zwar diess Gesetz nicht als etwas dem Willen selbst schlechthin Fremdes und Aeusserliches betrach-

*) Man vergl. hiezu ausser dem betreffenden Lehrstück der Schleiermacher'schen Glaubenslehre namentlich auch die lichtvolle Auseinandersetzung von Romang, „System der Religionslehre" p. 434 ff.

ten; vielmehr bildet es dessen eigenste, im Unendlichen wurzelnde Wesenheit, die seiner Bethätigung immer zu Grunde liegt; aber gleichwohl ist diese zu Grunde liegende unendliche Wesenheit des Willens von seiner aktuellen Wirklichkeit sehr wohl unterschieden, ja in einem Gegensatz zu letzterer. Denn der aktuelle Wille hat seine Wirklichkeit von Anfang nur in den endlichen Zwecken, mit welchen er sichselbst ganz identifizirt. Zwar lässt sich sein unendliches Wesen nicht ganz verleugnen, sondern es macht sich immer geltend in der mahnenden und anklagenden Stimme des Gewissens, als der sittliche und religiöse Grundtrieb nach dem Unendlichen; allein das an die Endlichkeit seiner partikularen Zwecke hingegebene Selbst fühlt in jener Regung seines unendlichen Wesens nur die Schranke, Hemmung seiner endlichen Wirklichkeit, sieht also darin noch ein ihm Fremdes, Gegensätzliches. Theologisch ausgedrückt: Der Mensch ist, obwohl (an sich — seinem Grundwesen nach) geistig, doch (in Wirklichkeit) nicht Geist, sondern Fleisch und darum im Zwiespalt mit dem Gesetz, das geistig ist. Die Umwandlung muss nun darin bestehen, dass das menschliche Ich von den endlichen Trieben, mit welchen es bisher verschmolzen, an die es hingegeben und verloren war, sich losmache und dem unendlichen Grundtrieb, dem es bisher gegensätzlich gegenübergestanden, sich zur inneren Einigung zuwende. Eine zweiseitige Bewegung also ist es, in welcher der Erlösungsprozess besteht, ein Abstossen des bisherigen Zustands der Sünde und ein Sichanziehenlassen vom Gesetz des Guten; eine Lösung der bisherigen falschen Abhängigkeit vom Endlichen und ein Sichabhängigmachen vom Unendlichen; theologisch ausgedrückt: Ein Sterben des alten Menschen, des Fleisches, und ein Auferstehen eines neuen Menschen, des Geistes; nach jener Seite: Busse, nach dieser: Glauben. Im erstern ist das überwiegende Gefühl die Unlust über den bisherigen Zustand in der Sünde, in der gott-losen Selbstheit; aber wenn diese Unlust nicht bloss ein ästhetisches Gefühl, bei dem nichts herauskömmt (eine „Reue zum Tode") sein soll, sondern zum energischen Abstossen des alten Lebens und zur Hinkehr zum Guten führen soll, so muss sie von Anfang hervorgerufen sein durch eine solche gesteigerte Anziehungskraft des andern

Pols, vermöge welcher das Ich in dem Gesetz des Guten sein eigenstes wahres Wesen ahnt; und diese Ahnung kann nicht ohne eine entsprechende Vorempfindung der Lust sein, welche aus der Einigung mit diesem seinem wahren Wesen ihm entspringen werde. Es wirkt also beim Abstossen der Sünde schon auch zusammen mit dem Unlustgefühl der Busse ein anfangendes Lustgefühl des Glaubens, zunächst freilich nur als Vorgefühl, als Verlangen und Sehnsucht nach einer noch unwirklichen Seligkeit. Und eben nun dieses Verlangen ist der springende Punkt des ganzen Erlösungsprozesses, denn in ihm hat das vorher spröde Selbst sich aufgeschlossen und empfänglich gemacht für die Aneignung des Guten, dem es vorher immer nur gegensätzlich gegenübergestanden war: sobald daher diess Verlangen seinen Höhepunkt erreicht, so ist sowohl die Abstossung des Bösen als die Einigung mit dem Guten im Prinzip vollendet, die Umwandlung oder „Bekehrung" nach ihren beiden Seiten, Busse und Glaube, verwirklicht. Hiemit ist denn nun der aktuelle Wille in seinen Grund eingegangen und hat diesen in sich aufgenommen, zur Aktualität erhoben; der Grundtrieb des Unendlichen, bisher nur dem wirklichen Selbst unkräftig zu Grunde liegend, ist nun in das lebendige Zentrum desselben erhoben und damit zum wirklichen beherrschenden Zentraltrieb geworden; das Gesetz des Guten, bisher nur eine unwillkührliche, ja widerwillige Bestimmtheit am wirklichen Willen, ist nun zu dessen eigener Selbstbestimmung, also zu einer in Form des Willens (als Willenstrieb) sichselbst realisirenden Kraft geworden. Theologisch ausgedrückt: Es herrscht nun im Menschen nicht mehr das Fleisch, sondern der Geist, nehmlich der heilige Geist oder Geist Gottes. Mit Recht wird dieser Geist ein Geist Gottes genannt; denn was wir soeben als die dem wirklichen Willen zu Grunde liegende unendliche Wesenheit desselben bezeichneten, das ist nach der früheren Ausführung über die Heiligkeit Gottes nichts anderes als das Innewirken des unendlichen göttlichen Willens in den endlichen freien Wesen. Bisher, vor der Bekehrung, konnte dieser bindende göttliche Wille allerdings nicht in die aktuelle Freiheit des Menschen selbst eingehen, wurde also von diesem als beschränkende Gebundenheit empfunden; nun aber der aktuelle menschliche

Wille diese Abhängigkeit nicht mehr ausser sich hat als seine Schranke, sondern in sich als selbstgesetzte Bestimmtheit, so ist damit der göttliche Wille nicht mehr die äusserlich beschränkende Macht für die Freiheit des Menschen, sondern ist in dessen Willen selbst eingegangen, er wohnt ihm inne im eigentlichsten Sinn, als die treibende Kraft des Guten, als „heiliger Geist". Wie nun aber die vorherige Hemmung des aktuellen freien Selbsts durch die beschränkende Abhängigkeit von Gott (der Zustand unter dem Gesetz) als Unlust empfunden wurde, so muss nun nothwendig die Befreiung von dieser Hemmung als Lust empfunden werden; wie aus dem bisherigen Gegensatz des freien Selbsts zu seinem Seins-Grunde und Lebensgesetze oder zum Willen Gottes die Unseligkeit der Furcht entsprang, so nun aus der Einigung (Versöhnung) der Getrennten die Seligkeit der Liebe, die in der unbedingtesten Abhängigkeit die ungehemmteste Freiheit, in der vollsten Hingabe die vollste Befriedigung empfindet. Hieraus wird nun auch erhellen, dass die Erlösung, welche von der Sünde befreit und Heiligkeit (im Prinzip) herstellt, und die Versöhnung, welche von der Unseligkeit befreit und Seligkeit herstellt, nicht zweierlei, zeitlich von einander getrennte Vorgänge sind, sondern ein und derselbe Vorgang, nur nach zwei verschiedenen Seiten hin betrachtet; jenes ist eine Aenderung in der objektiven Seinsweise des Menschen, in seiner Willensrichtung, dieses die entsprechende Aenderung in seinem subjektiven Zustand, in seinem Gefühl, letzteres ist aber nur der nothwendige, unabtrennliche Reflex des erstern; so unmöglich der Mensch wirkliche Seligkeit empfinden kann, ohne auch wirklich mit Gott geeinigt, also seinem Willen nach (im Prinzip) heilig zu sein, so unmöglich kann er diess letztere sein, ohne dass diese neue Lebensrichtung auch in einem neuen Lebensgefühl sich reflektirte. Es wurde übrigens dieser wesentliche innere Zusammenhang von Heiligkeit und Seligkeit, welchem der von Erlösung und Versöhnung ganz entspricht, schon früher beim Begriff „des ewigen Lebens" auseinandergesetzt. Eben dort wurde auch gezeigt, warum beides, Heiligkeit und Seligkeit, erst am Ende der ganzen Entwickelung vollkommen sein können, während sie doch

schon vorher im Prinzip dasind. Damit, dass das Gesetz des Guten, der göttliche Wille, als das beherrschende Prinzip in das Zentrum des aktuellen menschlichen Willens aufgenommen ist, ist es noch nicht auch in der ganzen Wirklichkeit des Menschen durchgeführt, sondern nun handelt es sich erst noch darum, die ganze Mannigfaltigkeit der endlichen Triebe in den Dienst des göttlichen Prinzips hereinzuziehen, vom Zentrum aus die Herrschaft Gottes im Menschen nach allen Punkten der Peripherie seines Wesens und Lebens hin auszudehnen. Und diess ist die Aufgabe des fortgehenden Prozesses der Heiligung, welche erst im ewigen Leben ihr Ende erreicht. Bis dahin ist mit der Unvollkommenheit der Heiligkeit auch nothwendig ein Mangel in der Seligkeit verbunden; denn jedes Innewerden eines im Einzelnen hervortretenden Gegensatzes zwischen Gotteswillen und Selbstwillen ist ein die Seligkeit der Versöhnung zwar nicht schlechthin, aber doch relativ aufhebendes, störendes Unlustgefühl, ein Nachwirken der früheren Unseligkeit unter der Herrschaft der Sünde.

Wir haben hiemit als das Wesen der Offenbarung jenen inneren Erlösungs- und Versöhnungsprozess dargestellt, welchen man gewöhnlich unter dem Titel der Heilsaneignung nur als Wirkung der Offenbarung aufzufassen pflegt, wogegen diese selbst an und für sich etwas wesentlich Anderes, ausserhalb alles Bereichs unserer eigenen Erfahrung in einer fernen Vergangenheit Vorgegangenes sein soll. Indessen ist es doch eine der christlichen Frömmigkeit stets geläufige Vorstellung gewesen, den inneren Heilsprozess im Einzelnen nicht nur als Wirkung, sondern auch als Wiederholung und Abbild des einmaligen Heilswerks Christi, seines Sterbens und Auferstehens zumal, darzustellen; und zwar pflegen dabei gerade die wahrhaft Frommen am entschiedensten zu betonen, dass alle jene geschichtlichen Heilsthaten nur dann wirklich für uns zum Heil geschehen seien, wenn sie auch in uns auf geistliche Weise sich wiederholen. Was heisst diess im Grunde genommen anders, als dass die heilwirkende Offenbarung Gottes ihrem Wesen nach in den inneren Erlösungsvorgängen bestehe, wie sie jeder Einzelne an sich erfahren kann und soll, nicht aber in Vorgängen, die den zu Erlösenden selbst

äusserlich und sogar, wegen ihrer schlechthinigen Einzigartigkeit, fremd und unverständlich bleiben müssten? Die Dogmatik meint es freilich so, dass die Heilsursache sowohl in jenen äusseren, als in den inneren Vorgängen der Erlösung bestehen solle; sie verwickelt sich aber durch diese Zusammenfügung von zweierlei, wesentlich verschiedenartigen Begründungen des Heils in die offenbare Schwierigkeit, dass dabei jede dieser beiden Begründungen für sich mangelhaft, ergänzungsbedürftig erscheint. Ist nehmlich das historische Heilswerk Christi hinreichend zum Heil, so kann vom Menschen nichts weiter verlangt werden als der Glaube im Sinn der theoretischen Zustimmung zu jenem von Gott geordneten und ausserhalb des Menschen in's Werk gesetzten Heilsweg; jede sittliche Qualität, die in den Glauben hineingelegt, jedes sittliche Thun, das von dem Glauben gefordert würde, erscheint hiebei folgerichtigerweise als eine nicht nur überflüssige, sondern sogar gefährliche Zuthat, weil dadurch die Vollgenügsamkeit der objektiv-historischen Heilsursache, des Werks Christi, gefährdet wäre. Aus dieser Schwierigkeit hat sich die Dogmatik, wie jeder Kenner derselben zugeben muss, nie ganz herauszuhelfen gewusst; und diess ist auch auf dogmatischem Standpunkt überhaupt unmöglich, weil jener Widerspruch in der Natur dieses ganzen Standpunkts begründet ist, nehmlich in der Art des dogmatischen Vorstellens; diesem ist es nicht möglich, geistige Vorgänge rein für sich, nach ihrer Innerlichkeit aufzufassen; es muss sie immer an einen äusserlichen, sinnlich anschaubaren Vorgang anknüpfen, ohne sie doch andererseits ganz in diesem Aeusserlichen aufgehen zu lassen; so fasst die Vorstellung in keinem von beiden festen Fuss, sondern wird stets vom Innern zum Aeussern, vom Aeussern zum Innern getrieben; in diesem unsichern und unklaren Schwanken liegt eben die Eigenthümlichkeit der dogmatischen Vorstellung; darin beruht das Recht und die Pflicht des wissenschaftlichen Denkens, über jene hinaus zu gehen zur reinen und klaren Erfassung des Wesens der Sache. — Wenn wir nun also das Wesen der Offenbarung nur in einem innerlichen, ethischen Erlösungs- und Versöhnungsprozess finden können, wie sich derselbe in jedem einzelnen zu erlösenden Menschen wiederholen muss: heben wir dann nicht

den geschichtlichen Charakter der Offenbarung ganz auf? machen wir sie nicht zu einem bloss individuellen Erleben ohne den Hintergrund allgemeiner geschichtlicher Vorgänge? Diesen Einwurf mussten wir erwarten, konnten ihm aber auch getrost entgegensehen, da er bei einigem schärferen Nachdenken sich sofort erledigen wird. Wir bleiben dabei, dass die Offenbarung nie und nirgends etwas wesentlich anderes sein kann, als das, was wir, jeder Einzelne an sichselbst, immer innerlich erfahren; dass wir also auch, was die Offenbarung überhaupt sei, nur eben aus dieser unserer eigenen inneren Erfahrung entnehmen können und dürfen. Aber dass wir jetzt diese Erfahrung machen können, das allerdings hat seinen Grund in geschichtlichen Vorgängen bestimmter Art. Nur innerhalb des Christenthums ist ja die beschriebene vollkommene Erlösung und Versöhnung vorhanden, ausser ihm ist sie nirgends und vor ihm war sie nie in der Menschheit zu finden; also ist sie in die Menschheit hereingetreten mit dem Anfang des Christenthums, d. h. in der Person des Stifters, in Jesu von Nazareth. Nothwendig also besteht zwischen ihm und allen andern Erlösten der Unterschied, dass in ihm die Erlösung als ein Ursprüngliches vorhanden war, in den Andern aber als ein von diesem Ursprung her Mitgetheiltes. Insofern ist er diesen Andern gegenüber der Erlöser, weil sie von ihm, nicht er von ihnen, die Erlösung überkommen haben. Aber dieser Unterschied zwischen ihm und den Andern ist doch nur ein Unterschied in Bezug auf den Ursprung, nicht in Bezug auf das Wesen; nur der Unterschied, dass er ohne Mittheilung von andern Menschen das hatte, was wir nur durch Vermittlung der christlichen Gemeinschaft, also in letzter Instanz durch seine Vermittlung erlangen; nicht aber der, dass in ihm etwas spezifisch Anderes gewesen wäre, als das, was durch seine Vermittlung in uns ist. Freilich ist er für alle Andern die Ursache der Erlösung; aber diess Verhältniss ist doch nicht spezifisch, sondern nur graduell und der Würde nach verschieden von dem innerhalb der christlichen Gemeinschaft immer wiederkehrenden Verhältniss des Fortgeschrittenen zu den Zurückgebliebenen, des Meisters und Vorgängers zu den Schülern und Nachfolgern, wo jener, in welchem die Erlösung schon

verwirklicht ist, für diese, welche erst noch auf dem Wege dazu, im Suchen darnach begriffen sind, die Ursache des wirklichen Erlöstwerdens wird. Jesus ist also mit Einem Wort Erlöser nicht im Sinn einer causa prima, sondern in dem einer causa secunda oder intermedia*), einer Mittelursache; wogegen die eigentliche erste Ursache, das produzirende Prinzip der Erlöung für ihn selbst nicht weniger als für alle Andern nur in Gott selbst gesucht werden kann. Diese, Erlösung bewirkende Ursächlichkeit Gottes war bei Jesu nur insofern eine andere, als sie über das Vorhandene steigernd hinausgieng, während sie von da an innerhalb des geschichtlichen Zusammenhangs der christlichen Gemeinde an das Vorhandene anknüpft und sich dessen als ihrer Vermittlung bedient. Insofern wird allerdings die Einwirkung Gottes auf das religiöse Gemüth Jesu eine Offenbarung im engern Sinn heissen, zum Unterschied von der fortgehenden Selbstmittheilung Gottes innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Aber jene die Erlösungsreligion begründende Offenbarung steht nun doch wieder in zu genauer Analogie mit der die Erlösung an jedem Einzelnen verwirklichenden oder die Gemeinde erhaltenden Offenbarung, als dass wir in ihr etwas spezifisch Verschiedenes erblicken könnten. Auch die Verwirklichung der Erlösung im Einzelnen beruht ja auf einer Steigerung der göttlichen Potenz des Willens, wodurch diese zur aktuell herrschenden Macht wird, einer Steigerung, die wir nur auf göttliche Ursächlichkeit zurückführen können, da das in der widergöttlichen Endlichkeit verlorene Ich sich unmöglich selbst aus dieser Gefangenschaft losmachen und mit göttlichem Inhalt erfüllen könnte; mit Recht wird daher diese Umwandlung auf eine Mittheilung göttlichen Geistes zurückgeführt und als eine Wirkung der göttlichen Gnade betrachtet. Aber nichts desto weniger ist diese göttliche Heilswirkung im Einzelnen eine durchaus geordnete, durch den Menschen selbst vermittelte; die wirkliche Umwandlung erfolgt nicht, ohne dass ihr eine Reihe vorbereitender Wir-

*) Von der reformirten Dogmatik ist diess auch von jeher aufs Bestimmteste gelehrt worden; nicht das gleiche gilt von der lutherischen, die nie so lebhaftes Interesse für die Absolutheit Gottes als der allbegründenden Ursache alles Guten an den Tag legte.

kungen vorausgegangen wären, nicht, ehe die menschliche Empfänglichkeit von Innen heraus sich gebildet hat, sie erfolgt nicht wider und nicht ohne den freien Willen des Menschen, sondern durch diesen hindurch, in ihn hinein, als die Erfüllung seines eigenen Verlangens. Eben darum ist dann das Produkt dieser Gnadenwirkung nicht mehr etwas dem Menschen Fremdes, sondern sein innerstes Eigenthum, sein eigenstes Leben, das wenigstens zunächst im Grunde seines Gemüths lebt und das von hier aus umgestaltend, neubildend, organisirend auf sein ganzes Wesen nach allen Seiten und Trieben desselben einwirkt, kurz das zu seiner zweiten Natur wird. Alles diess gilt nun ebenso auch von der Offenbarung Gottes in Christo: der Ursprung des Christenthums ist ein Akt der steigernden Schöpfung Gottes, in keiner Weise zu erklären aus dem vorher schon Vorhandenen; aber nichts desto weniger ist derselbe durchaus geschichtlich und psychologisch vermittelt. Geschichtlich nehmlich war es in der Menschheit durch alles Vorhergehende vorbereitet; in dem lebendigsten Verlangen nach Erlösung bei Heiden und Juden war ihm der empfängliche Boden und die Geburtsstätte zugerichtet, so dass es bei seinem Erscheinen sich in Wahrheit als die Erfüllung dessen erwies, worauf nicht nur das Hoffen und Sehnen der Besten jener Zeit gerichtet war, sondern auf was es schon bei der Schöpfung des Menschen abgesehen gewesen und worauf alle menschliche Geschichte hingezielt hatte. Und ebenso ist in der Person des Stifters selbst diess Neue psychologisch vermittelt; die allgemein menschlichen Seelenkräfte waren dabei wirksam und die psychologischen Zustände und Vorgänge waren bei aller Eigenthümlichkeit, wie sie dem Originalen zukommt, doch in genauer Analogie mit den sonstigen Erscheinungen des religiösen, speziell des christlichen Lebensgebiets. Stünden uns nur die Quellen reichlicher zu Gebot, so müsste es an und für sich nicht unmöglich sein, ein annähernd zutreffendes Bild von dem psychologischen Prozess zu gewinnen, durch welchen in ihm selbst die Genesis der christlichen Frömmigkeit vermittelt war. — Diese wahrhaft menschliche Vermittlung des Christenthums erweist sich aber auch darin, dass es sofort mit sei-

nem Erscheinen auch geschichtlich sich ausbildete. Es lag im religiösen Selbstbewusstsein Jesu das lösende Wort für das Grundräthsel, an welchem jene Zeit nicht nur, sondern die ganze Geschichte bis dahin sich zerarbeitet hatte. Daher musste die Selbstmittheilung des in seinem Gemüth lebendig gewordenen neuen Verhältnisses zu Gott, die Mittheilung der in ihm zuerst verwirklichten Erlösung und Versöhnung (der Gotteskindschaft) nothwendig den tiefsten Anklang finden und das gleiche Geistesleben erwecken in allen religiös Erregbaren; so verbreitete sich das in ihm zunächst allein, wie in einem Zentralpunkt, wirklich gewordene neue Lebensprinzip von ihm aus über die Gemeinde, die sich um das Zentrum her bildete: das ist das Naturwerden des Erlösungsprinzips in der Menschheit, genau entsprechend jenem Naturwerden des im Zentrum der einzelnen Seele verwirklichten und von da aus nach der Peripherie hin wirksamen Erlösungsprinzips. Wir sehen hieraus deutlich, wie die objektiv-historische Offenbarung Gottes in der Entstehung des Christenthums ganz derselbe Vorgang im Makrokosmus der Menschheit ist, welcher im Mikrokosmus des einzelnen Menschen sich im inneren Erlösungs- oder Bekehrungsprozess darstellt; das Stadium der Vorbereitung, der entscheidende Wendepunkt und das Sichausgestalten des neuen Lebensprinzips in der fortschreitenden heiligenden Durchdringung des ganzen Lebens — es findet sich Alles hier wie dort in genau entsprechender Analogie. Von diesem einfachen Gesichtspunkt aus hellt sich Vieles auf, was bei der gewöhnlichen Betrachtungsweise immer viel Schwierigkeiten bot. So die Frage: was natürlich? was übernatürlich sei an der Offenbarung? Uebernatürlich ist die Offenbarung im Verhältniss zu dem, was vorher die wirkliche Naturbeschaffenheit des Menschen gebildet hatte; natürlich aber im Verhältniss zur Idee und Anlage des Menschen; übernatürlich, sofern sie eine schöpferische That Gottes in der Geschichte ist*); natürlich aber, sofern sie durch die menschliche Geschichte allenthalben vermittelt, in einem menschlichen Personleben auf naturgemässe, psychologisch-wahre Weise zur Erscheinung gekommen

*) Vergl. dazu oben, p. 139; auch p. 275.

ist und sofort wieder selbst zur menschlichen Geschichte wird, geschichtsbildend wirkt. Und eben diess, dass sie geschichtlich vermittelt ist und ein geschichtliches Dasein sich gestaltet, also eben ihre Natürlichkeit, das ist das einzig wahre Kennzeichen ihrer Göttlichkeit, ihres Ursprungs aus der steigernden Schöpfungsthätigkeit Gottes; denn diese hat durchweg die widerspruchslose Einheit, den innerlich-stetigen Zusammenhang mit der erhaltenden Thätigkeit Gottes zum Grundmerkmal. Eben diess ist's ja auch, woran der Einzelne der Wahrheit seines Versöhntseins mit Gott inne wird, die Befriedigung seines vorhergehenden Erlösungsbedürfnisses und die neugestaltende Kraft, die aus dieser inneren Erfahrung als das bleibende Resultat derselben hervorgeht. Endlich tritt auch das Verhältniss des Christenthums zu den vorchristlichen Religionen von diesem Gesichtspunkt aus in ein klares Licht; sofern wir nehmlich die Vorbereitung des Christenthums in der Weltgeschichte in Analogie mit dem der wirklichen Erlösung vorhergehenden Vorbereitungsprozess im einzelnen Leben auffassen, insofern werden wir auch die vorchristlichen Religionsformen repräsentirt finden durch bestimmte Entwickelungsstufen und einseitige religiöse Standpunkte, wie sie im religiösen Leben des Einzelnen dem Eintritt oder auch der Vollendung der wirklichen Erlösung, mehr oder weniger bestimmt und klar ausgebildet, vorangehen. So finden wir also die gesammte Religionsgeschichte in engerem Rahmen dargestellt in unserer eigenen religiösen Entwickelungsgeschichte, das Entlegenste wird uns auf diese Weise nahegerückt, das Niedrigste wie das Höchste wird uns verständlich, denn wir erkennen darin dieselben Erscheinungen in's Grosse gezeichnet wieder, durch die unser eigenes Leben durchgegangen ist, ja die wir im Wechsel der Stimmungen unseres Gemüths immer wieder empfinden, immer wieder durchkämpfen müssen*).

*) Es kann hiebei noch bemerkt werden, wie genau diese Auffassung der Religionsgeschichte entspricht der modernen naturwissenschaftlichen Ansicht von der physischen Entwickelungsgeschichte des Menschen: Der Mensch macht jetzt in seinem embryonalen Einzelleben wesentlich dieselben Entwickelungsphasen durch, nur in unendlich viel

12. Capitel.

Kritik der dogmatischen Begriffe: Wunder, Weissagung, Inspiration.

Der Hauptfehler in der gewöhnlichen Art, diese Begriffe zu behandeln, liegt gewiss darin, dass man nicht sich klar macht, in welchem Sinn man sie versteht, daher denn die Vertheidiger sehr häufig etwas vertheidigen, was die Andern gar nicht leugnen wollen. Versteht man unter Wunder eine solche Erscheinung im Verlauf des Natur- und Geschichtslebens, zu deren Hervorbringung die produktive Kraft des vorhandenen endlichen Daseins nicht zureicht, die also ihren Erklärungsgrund nur findet in einer Neues schaffenden Thätigkeit Gottes, so sind vom Standpunkt des Theismus Wunder nicht nur möglich, sondern sie werden von dieser Weltanschauung aus geradezu gefordert. Denn ein Wunder in diesem Sinn ist jedes Auftreten einer höheren Lebensform über den niederen; ein solches Wunder ist die Pflanze gegenüber dem Stein, das Thier gegenüber der Pflanze, der Mensch gegenüber dem Thier und zuhöchst der Erlöste gegenüber dem natürlichen Menschen. Aber diese Wunder unterscheiden sich von dem, was man gewöhnlich unter diesem Begriff versteht, auf den ersten Blick schon dadurch, dass sie, wie ausserordentlich auch in ihrem ersten Hervortreten, doch sofort zum Ordentlichen, zur bleibenden und gesetzmässigen Natur der Dinge sich gestalten; eben daher verlieren sie für die gewöhnliche Anschauungsweise den Charakter des Ausserordentlichen so ganz, dass man sie, die doch eben die wahren Wunder sind, kaum als solche gelten lässt, vielmehr hiebei nur an einzelne und vorübergehende, ausserordentliche, allem vorher und nachher Geschehenden unähnliche Fakta denkt, und zwar meist gleich an Fakta im Naturleben, weil hier bei

---

kürzerer Zeit, welche in der makrokosmischen Entwickelungsgeschichte das organische Leben durchlaufen musste, bis es im Menschengeschlecht sich vollendet hatte. Dieser Parallelismus des Mikrokosmus mit dem Makrokosmus im Naturleben und im ethischen (geschichtlichen) Leben scheint mir von höchster Bedeutung für die Wissenschaft zu sein und dürfte viel mehr, als bis jetzt geschehen ist, für eine denkende Erkenntniss der Natur und der Geschichte ausgebeutet werden.

der einfacheren und augenscheinlicheren Ordnung des Gewöhnlichen das Aussergewöhnliche und Unordentliche lebhafter auffällt, als in dem viel schwerer zu durchschauenden Zusammenhang des Geisteslebens. Allerdings sind es nicht die sinnlichen Wundererscheinungen an und für sich, an welche sich das dogmatische Interesse hängt; man gibt vielmehr zu, dass die geistigen Wunder, in letzter Instanz also das Christenthum selbst als neues Geistesleben, die wahren und höchsten Wunder seien; aber weil eben im Geistesleben das Wunderbare weniger eklatant hervortritt, so verlangt man, dass jenen geistigen Wundern auch sinnliche begleitend zur Seite gehen müssen, theils als deren Wirkungen, theils als Mittel, um jenen den Weg zu bahnen, als Zeichen und Zeugnisse, die auf jene vorbereiten sollen. Und in der That lässt sich auch dieser Anschauungsweise eine gewisse Berechtigung keineswegs absprechen; bei dem unleugbaren Zusammenhang des geistigen Lebens mit dem natürlichen, wie er auf dem Berührungspunkt beider, in der geistig-sinnlichen Menschennatur, stattfindet, lässt es sich zum Voraus erwarten und wird auch durch zahllose Zeugnisse aus allen Zeiten bestätigt, dass grossen geistigen Bewegungen auch ausserordentliche Erscheinungen des sinnlich-seelischen Lebens zur Seite gehen, zunächst als die Wirkung von jenen, dann aber auch wieder mit rückwirkendem Einfluss auf Bestätigung und Belebung der geistigen Bewegungen. Wir werden es also ganz natürlich finden, dass der grössten geistigen Bewegung, dem Auftreten und der ersten Verbreitung des Christenthums auch ausserordentliche Erscheinungen auf diesem Gebiet, im menschlichen Naturleben, zur Seite giengen. Dahin gehören ja auch die meisten und bestbezeugten Wunderthaten Jesu; es waren grösstentheils Krankenheilungen, bei welchen der sinnliche Erfolg durch geistigen Eindruck hervorgerufen, also psychisch vermittelt war. Wieweit die Möglichkeit solcher psychisch vermittelten Wunderwirkungen gehe, darüber lässt sich schwerlich apriori etwas ausmachen, da, wie Schleiermacher mit Recht erinnert, „dieses Gebiet der Einflüsse psychischer Zustände auf den Leib und leibliche Erscheinungen ein noch sehr wenig aufgeklärtes ist.“ Jedenfalls aber ist soviel sicher, dass derartige ausserordentliche

Heilungen keineswegs ohne Analogie in der sonstigen, heiligen und profanen, Geschichte sind. Eben darum sind wir aber auch berechtigt nicht nur, sondern genöthigt anzunehmen, dass sie in dem naturgesetzlichen Zusammenhang des seelisch-geistigen mit dem seelisch-leiblichen Leben in der Weise begründet sind, dass sie unter gegebenen Bedingungen nothwendig eintreten müssen; die Ausserordentlichkeit d. h. Ungewöhnlichkeit ihres Eintretens berechtigt uns somit noch keineswegs, sie als etwas Unordentliches, der gesetzlichen Ordnung der Natur zuwiderlaufendes und diese aufhebendes zu betrachten. — Hier sind wir nun aber an den Punkt gekommen, wo sich unser Wunderbegriff von dem dogmatischen trennt. Denn nach der kirchlichen Dogmatik soll das Wunder nicht bloss eine ausserordentliche Erscheinung innerhalb der Natur sein, sondern eine solche, welche den Wirkungen der Naturkräfte direkt widerspreche und unter Suspendirung der natürlichen Kräfte und ihrer gesetzlichen Wirksamkeit vor sich gehe und positiv bewirkt sei durch einen solchen schöpferischen Akt Gottes, welcher ausserhalb alles Zusammenhangs mit seiner erhaltenden Thätigkeit, mit der geordneten Bethätigung seiner Allmacht stehen soll, also durch einen Akt seines schlechthin ungebundenen Allmachtswillens oder seiner Willkühr. Zum Zweck aber soll diess Wunder haben: ein bestätigendes Zeugniss zu sein für die Wahrheit, d. h. für den göttlichen Ursprung einer Offenbarung, die ihrerseits gleichfalls schlechthin unvermittelt hereintritt und eben desswegen, weil sie nicht einen inneren Anknüpfungspunkt im Menschen hat, sich auch nicht selber diesem bezeugen kann, sondern eines solchen ausserordentlichen Zeugnisses bedarf, wie des Wunders im eben angegebenen Sinn. Dass hierin Konsequenz ist, muss man anerkennen. Für uns aber fragt sich: 1) bedarf es noch unserm Offenbarungsbegriff noch solcher Wunderzeugnisse? und 2) sind solche Wunder nach unserer Ansicht vom Verhältniss Gottes zur Welt auch nur möglich?

Wir fragen zuerst: haben die Wunder, die wir Jetztlebenden nur durch schriftliche Ueberlieferung kennen, für uns Beweiskraft zur Bestätigung der Wahrheit des Christenthums? Diess könnte nur dann der Fall sein, wenn sie unserer

Ueberzeugung fester stünden, als das, was sie beweisen und beglaubigen sollen. Nun ist aber das Letztere nicht eine uns fremde, unbegreifliche Lehrsatzung (wie allerdings nach dogmatisch-supranaturalistischem Offenbarungsbegriff), sondern vielmehr die erlösende Kraft des Christenthums, welche sich selbst dokumentirt durch die Erfahrung von der Befriedigung unseres religiösen Bedürfnisses; somit etwas innerlich Gegenwärtiges, Erlebbares, das so gut wie jede äussere Erfahrungsthatsache seine unmittelbare Gewissheit für Jeden, der diese Erfahrung macht, in sichselbst trägt. Hingegen ist das Wunder (versteht sich jetzt immer im angegebenen dogmatischen Sinn) für uns nicht nur keine solche unmittelbar gewisse Erfahrung, sondern es steht vielmehr mit aller unserer wirklichen Erfahrung durchaus im Widerspruch, hat sonach mindestens eine grosse Instanz gegen sich, kann also nicht als Beweismittel dienen, sondern wäre vielmehr selbst erst des Beweises bedürftig. Es dreht sich also für uns das Verhältniss geradezu um: Das, was beweisen soll, (Wunder) hat nicht nur nicht mehr, sondern hat weit weniger Ueberzeugungskraft in sich, als Das, was bewiesen werden soll (das Christenthum als erlösende Offenbarung). Es verhält sich hienach bei uns Jetztlebenden wenigstens ganz so, wie Schleiermacher sagt: Die Wunder vermögen nicht den Glauben zu bewirken, sondern der Glaube an die Erlösung muss schon irgendwie entstanden sein, um uns geneigt zu machen, die Wunder zu glauben. Ja in einer Zeit, wie die unserige, wo die Analogie der Erfahrung eine so grosse Macht über die Ueberzeugungen gewonnen hat, wird man noch weiter gehen und sagen können: Die Wundererzählungen sind, statt ein Mittel für den Glauben zu sein, vielmehr die härteste Zugabe des Glaubens und für nicht Wenige geradezu die Klippe, an der ihr christlicher Glaube überhaupt scheitert; diess letztere wäre nun freilich nicht möglich ohne die irrthümliche Verwechselung des Kerns mit der Schale; aber soviel ist wohl nicht zu leugnen, dass die meisten Gläubigen h. z. T. glauben nicht wegen, sondern trotz der Wunder. Hieraus folgt, dass für uns Jetztlebende die Wunder keinerlei Beweiskraft haben. — Aber, sagt man, beim ersten Auftreten des Christenthums war es ein anderer Fall; da hatten die Wunder für

die Augenzeugen die Beweiskraft einer unmittelbaren sinnlichen Thatsache und waren als solche Beweise zweckmässig, ja nothwendig. Allein wenn wir doch in den biblischen Berichten selbst lesen, dass der Glaube bei Manchen (z. B. den ersten Jüngern Jesu) bewirkt wurde ohne alles Wunderzeichen und wiederum bei noch weit Mehreren nicht bewirkt wurde trotz aller Wunder (z. B. in den Städten Kapernaum, Bethsaida, wo „am meisten seiner Thaten geschehen waren — und sie glaubten doch nicht"): so spricht diess wahrlich nicht dafür, dass das Wunder das einzige oder auch nur ein nothwendiges Mittel zur Glaubensweckung gewesen wäre. Hätte einmal Gott für diesen Zweck Wunder nöthig gefunden, so hätte er, das lässt sich von seiner Weisheit erwarten, diese Wunder auch gleich so eingerichtet, dass sie wirklich und unfehlbar den Glauben geweckt hätten, wenigstens bei der grösseren Mehrzahl. Und dieser Ansicht über die Nothwendigkeit kräftiger Wunder scheinen die Juden zur Zeit Jesu allerdings gewesen zu sein; denn es wird mehrfach*) berichtet, dass sie von Jesu ein Zeichen forderten (einmal ein Zeichen vom Himmel, also ein ganz eklatantes Wunder), als Bedingung für ihren Glauben an ihn. Aber weit entfernt, dass Jesus ihr Verlangen billig gefunden hätte, schilt er sie vielmehr um dieser ihrer Wundersucht willen „eine böse und ehebrecherische Art" und verweist sie statt aller äussern Wunderzeichen, die ihnen nicht zu Theil werden sollen, auf das Zeichen des Propheten Jonas d. h. (dieser Sinn erhellt deutlich aus der Darstellung Lucae) auf die Macht des gepredigten Worts, das hier noch ein ganz anderes sei, als bei Jonas oder Salomo, also auch noch viel mehr als jenes Anspruch auf gläubige Annahme habe, und zwar eben um seiner inneren Wahrheit willen, ohne alle äussere Wunderbeweise. Mit dieser ablehnenden Stellung Jesu zum Wunder stimmt auch ganz ein Zug überein, der uns so oft (namentlich bei Marcus) berichtet wird, dass wir seine Geschichtlichkeit kaum bezweifeln können; nehmlich der, dass Jesus verbot, die ausserordentlichen Ereignisse, in denen das Volk Wunder sah, weiterhin bekannt zu machen. Wären die Wunder wirklich in seiner

*) s. Matth. 12, 38 ff. 16, 1 ff.

Absicht gelegen, als Mittel, ihm Glauben zu verschaffen, so hätte er ja offenbar nichts mehr wünschen müssen, als eine möglichst umfassende Verbreitung der Kunde von ihnen. Die unverkennbare Scheu aber, die er dagegen gerade an den Tag legt, zeigt jedem Unbefangenen deutlich, dass dieser Weg, Glauben zu erwecken, Jesu der allerunwillkommenste war. Und der Grund davon ist unschwer zu erkennen; ein solcher, durch sinnliche Mittel geweckter, Glaube wäre eben selbst auch nur ein sinnlicher gewesen, ein Glaube nicht an den Erlöser von der Sünde, sondern an den Erlöser vom sinnlichen Uebel oder an den messianischen Volksmann. Diesen Glauben aber wollte Jesus nicht hervorrufen noch begünstigen, daher seine Weigerung, Wunderschaustücke preiszugeben und seine Scheu, die geglaubten Wunder weiter verbreiten zu lassen. — Aber, wenn auch nicht zur Erzeugung des wahren Glaubens, so sollen doch die Wunder nöthig gewesen sein, um die erste Aufmerksamkeit des Volks auf Jesum zu lenken, um ihn in weiteren Kreisen als einen ausserordentlichen Propheten bekannt zu machen und die Massen zu veranlassen, auf ihn zu hören und seinen Worten nachzudenken. Auch hiegegen müssen wir die ebenbesprochene Thatsache geltend machen, dass Jesus einer derartigen Reklame vielmehr auszuweichen, als sie herbeizuführen bestrebt war. Auch erscheint die Nothwendigkeit oder Zweckmässigkeit einer solchen Introduktion ziemlich zweifelhaft, wenn wir uns daran erinnern, dass von einem Johannes dem Täufer keine auffallenden Wunderzeichen berichtet werden, und doch das Volk massenweise zu diesem Prediger in der Wüste hinausströmte; wogegen es umgekehrt in jener Zeit manche Wunderthäter, besonders Teufelaustreiber gab, die darum doch nicht in den Ruf von gottgesandten Propheten kamen. Zwar wollen wir nicht bestreiten, dass die ausserordentlichen Krankenheilungen Jesu den Erfolg hatten, die Aufmerksamkeit des Volks auf ihn zu lenken; aber wenn es schon zweifelhaft ist, ob nur dieser Erfolg von Jesu selbst bezweckt war, so ist es vollends ganz unzweifelhaft, dass eine Erregung der Aufmerksamkeit des Volks durch noch weitergehende, eklatantere Wunder dem Sinne Jesu schlechterdings ferne lag. Wir können also einen hierauf basirten Wunder-

beweis unmöglich stichhaltig finden. Wenn Rothe*) meint, ohne die äussere Manifestation Gottes im sinnlichen Mirakel wäre die innere Wirkung eine unvermittelte, also magische, so ist dabei doch wohl übersehen, dass auch ohne solche „göttliche Zauberwirkungen" genug göttliche Manifestation eben im Auftreten Jesu in jener Zeit lag, in seiner Himmelreichspredigt, welche recht eigentlich das lösende Wort des Zeiträthsels war und darum sofort auch bei den Besten der Zeit zündend einschlagen musste. Wir sprechen damit keineswegs bloss eine mögliche Hypothese aus, wir können uns vielmehr auf ein unzweideutiges Wort Jesu selber stützen; den Pharisäern, die ein Zeichen vom Himmel forderten, sagt er**): „Ihr Heuchler, des Himmels Gestalt könnt ihr beurtheilen, könnt ihr denn nicht auch die Zeichen dieser Zeit beurtheilen?" Wunder kann er darunter nicht verstanden haben, da er ja eben im Zusammenhang dieser Stelle die Wundersucht rügte und das Wunderverlangen zurückwies; er konnte also nichts anderes darunter meinen, als das Kommen des Reichs Gottes, die Wirkung der Himmelreichspredigt, die wie mit unwiderstehlicher Gewalt***) der Geister sich bemächtigte. Das vollgenügende Kriterium, wodurch sich eine Erscheinung als göttliche Offenbarung dokumentirt, liegt, im Gang der Weltgeschichte sogut wie beim Einzelnen, nur in dem innerlichen „Beweis des Geistes und der Kraft" d. h. darin, dass sie sofort bei ihrem Auftauchen sich erweist als das lösende Wort für die Räthsel und als die rettende That aus den Nöthen der Zeit und eben dadurch auch sofort zu einem unüberwindlichen lebendigen Organismus sich konsolidirt. So war es beim ersten Auftreten des Christenthums, so bei seiner gewaltigsten Entwickelungsepoche, bei der Reformation. Ohne Mirakel war hier doch in kürzester Zeit die halbe christliche Welt von dem neuen Geist ergriffen und umgewandelt; war diess hier möglich, warum nicht auch bei der ersten Erscheinung des Christenthums? sollte etwa damals die innere Macht des Geistes geringer gewesen sein als bei

*) „Zur Dogmatik", p. 65 ff.
**) Matth. 16, 3 f.
***) s. Matth. 11, 12.

der Reformation? Das werden doch gewiss die Apologeten nicht behaupten wollen. — Aus all' dem scheint uns klar zu folgen, dass es bei dem Wort Lessing's sein Bewenden haben muss: „Zufällige Geschichtswahrheiten können nie ein Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten sein"; womit auch Hegel übereinstimmt, wenn er sagt: „Das Geistige kann nicht durch Ungeistiges, Aeusserliches beglaubigt werden, sondern nur an und durch sichselbst sich bewähren; der wahre Glaube kann keinen zufälligen Inhalt haben, sondern nur das Zeugniss Gottes von sich als Geist im Geist". — Ein anderer Gesichtspunkt ist es endlich, wenn die Wunder als nothwendig bezeichnet werden nicht als Zeichen für die Erlösung, sondern als selbst ein Bestandtheil derselben, nehmlich als Erlösung vom äussern Uebel, welche der von der Sünde parallel gehen soll. Allein nach der ethischen Anschauung des Christenthums darf die letztere der erstern gar nicht als parallel koordinirt werden, sondern muss eine Folge der erstern sein, also vermittelt durch die innere Umwandlung des Glaubens und des sittlichen Lebens, in deren Folge allerdings auch die äussern Uebel überwunden, beziehungsweise gelindert werden können. Aber gegenüber diesem fortschreitenden sittlichen Prozess haben ja doch jedenfalls die paar vereinzelten Fälle wunderbarer Naturereignisse eine verschwindende Bedeutung und können, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt, in keiner Weise genügen, um die Störungen des Naturlebens für das Erlösungsgebiet wirksam aufzuheben. Höchstens also könnten wir ihnen die symbolische Bedeutung beilegen, dass sie den Sieg des Erlösungsprinzips in der allmählichen Ueberwindung und Verklärung der Welt auch nach der sinnlich-natürlichen Seite im Einzelnen und Kleinen vorbilden sollten. Hiezu bedurfte es aber keiner Wunder im streng dogmatischen Sinn, sondern die auch von uns keineswegs bestrittenen Krankenheilungen reichten dazu völlig hin.

Für die Nothwendigkeit des Wunders im strengen Sinn hat sich jeder Grund als unzureichend erwiesen. Wie steht es nun aber mit der Möglichkeit solcher Wunder? Die Bekämpfung derselben fasst sich seit Spinoza in dem Satze zusammen: Das Wunder wäre ein Widerspruch gegen die

Naturordnung, welcher unverbrüchliche Geltung zukommt. Hiegegen wird von supranaturalistischer Seite eingewandt: Gott, als persönlicher und allmächtiger Wille, sei nicht durch die Naturordnung begrenzt, könne vielmehr in jedem Moment dieselbe suspendiren, durchbrechen, modifiziren, kurz jede Wirkung ohne und gegen die sonstige Naturkausalität hervorbringen. Hieran ist nur soviel richtig, dass der göttliche Allmachtwille nicht gebunden ist durch eine ihm fremde, vorausgesetzte Macht; aber ein Willkührwille ist er darum doch nicht*), sondern gebunden einmal an die Weltidee, in welcher ihm sein eigenes Wesen im Spiegel seiner Intelligenz ewig entgegentritt, und dann durch die jeweils schon realisirte Kreatur, welcher er selbständigen Bestand und bestimmte Art, zu sein und zu wirken, selbst gegeben hat, die er also nicht selbst wieder aufheben kann, ohne sichselbst zu widersprechen; eine relative Aufhebung aber läge in jedem Zwang, der der Kreatur angethan würde, um eine Wirkung gegen ihre eigene bestimmte Natur hervorzubringen. Also eben, weil Gott die Naturordnung gesetzt hat, so bedeutet eine Aufhebung derselben durch's Wunder soviel als eine Aufhebung der Folgerichtigkeit des göttlichen Willens, eine Aufhebung seiner ethischen Unveränderlichkeit, ohne welche doch der Gottesbegriff nicht gedacht werden kann. Dasselbe lässt sich von der Welt aus angesehen so fassen: das Wunder als eine den Zusammenhang der Natur abbrechende Neuschöpfung innerhalb der Welt wäre eine nachträgliche Korrektur, eine Nachbesserung, welche eine Unvollkommenheit der ersten Schöpfung voraussetzen würde. Nur werden wir diese Unvollkommenheit nicht (wie diess allerdings von rationalistischer Seite aus geschehen mochte) darin finden dürfen, dass überhaupt innerhalb der bestehenden Welt der göttliche Wille schöpferisch fortwirke; — diess ist vielmehr eine für jede gesunde Metaphysik geradezu nothwendige Annahme —; sondern die Unvollkommenheit der ersten Schöpfung bestünde unter obiger Voraussetzung darin, dass sie nicht auf ein stetiges und

*) Man vergl. hiezu die obigen Ausführungen über den Begriff der göttlichen Allmacht und über das Verhältniss von Schöpfung und Erhaltung, p. 268 f. und 275—277.

geordnetes Fortwirken Gottes in ihr angelegt und berechnet wäre, dass ihre gesetzliche Ordnung nicht für ein fortwährendes und fortschreitendes Begabtwerden durch die göttliche Schöpferkraft empfänglich, offen und zugänglich wäre. Denn eben darin besteht die anfängliche Vollkommenheit der Welt, nicht dass sie die göttliche Einwirkung nicht weiter bedürfte, nachdem sie einmal geschaffen ist, sondern dass sie in jedem Moment ihres gesetzlichen Verlaufs für die göttliche Einwirkung empfänglich ist, unbeschadet ihrer festen Gesetzlichkeit, unbeschadet ihres stetigen Zusammenhangs, unbeschadet ihrer allumfassenden Ordnung, die ihr von Anfang an unverlierbar anerschaffen ist. Diess setzt aber freilich voraus, dass der einwirkende göttliche Wille nie und nirgends ein willkührlicher ist, sondern immer und überall sich anbequemt an die durch ihre eigene stetige Entwickelung von Innen heraus gewordene Empfänglichkeit der Kreatur, dass er also keine einzige Wirkung ex abrupto thue, sondern nur so, wie sie durch die Kreatur selbst vorbereitet, vermittelt, bedingt ist. Trefflich sagt hierüber Weisse*): „Gott darf kein einziges Schöpfungsresultat der Welt äusserlich aufdrängen, sondern es muss bei jedwedem Akt einer Neuschöpfung einestheils der Natur, der inneren und äusseren Gesetzmässigkeit der vorhandenen Schöpfungsstufen Rechnung getragen werden, anderntheils zum Behuf der Erzielung des neuen Resultates die Selbstthätigkeit, die spontane Mitwirkung der einer jeden dieser Stufen inwohnenden Entwickelungskräfte in Anspruch genommen werden. Es handelt sich bei der Frage nach der Zulässigkeit des supranaturalistischen Wunderbegriffs nicht um die Möglichkeit neuer schöpferischer Akte auch innerhalb einer gegebenen und bereits festgestellten Weltordnung (diese Möglichkeit und Wirklichkeit ist vielmehr ausser allem Zweifel), sondern um die Stetigkeit dieses Fortschritts von den niederen zu den höheren Stufen. Das supranaturalistische Wunder aber charakterisirt sich eben wesentlich durch dieses Merkmal, dass durch dasselbe eine Stufe oder Reihe von Stufen jenes

*) In seinem Aufsatz über „philosophischen Gottesglauben und supranaturalistischen Wunderglauben“ in der Protest. Kirchenzeitung 1858. Nr. 26, 27, 29, p. 610.

stetigen Zusammenhangs der Naturerscheinungen übersprungen und der Natur Wirkungen aufgedrungen werden, zu welchen sie nach den ihr inwohnenden Gesetzen ihre Mitwirkung versagen muss. Dem strengen Supranaturalismus steht in jener Stetigkeitsforderung ein Hinderniss entgegen, das sich nur beseitigen lässt, wenn man auf die Forderung selbst und damit auf die unerlässlichen Bedingungen für ein wissenschaftliches Verständniss des Schöpfungsbegriffs Verzicht leistet." Wenn Rothe zugibt, dass Gott als Schöpfer keine Stufe und Bildung der Kreatur improvisiren könne, dass die Welt von Gott durch die fortschreitende Schöpfungsthätigkeit so entwickelt werde, dass sie zugleich sichselbst entwickele: so trifft das offenbar ganz zusammen mit den soeben angeführten Bemerkungen Weisse's; um so inkonsequenter muss es daher erscheinen, wenn Rothe gar kein Arg daran findet, dass Gott auch einmal ohne Vermittlung des natürlichen Wachsthums und der künstlichen Zubereitung einige Brode „direkt gezaubert", also im strengsten Sinn improvisirt habe*). Durch solchen Zauberakt Gottes, fügt er hinzu, seien durchaus keine Naturgesetze verletzt oder aufgehoben worden, da ja solche Brode eben ohne allen Naturprozess, also ohne alle Berührung mit Naturgesetzen und folglich auch ohne allen Konflikt mit denselben zu Stande gekommen seien, eigentlich auch gar nicht geworden, sondern eben mit einemmale dagewesen seien. Aber wie? kein Naturgesetz soll durch solche direkte Zauberwirkung verletzt sein, da ja doch das Grundgesetz der Natur oder vielmehr der Begriff der Natur dadurch aufgehoben ist? denn es gehört zum Begriff der Natur, dass nichts in den Umkreis der Naturerscheinungen hereintreten kann, was nicht auch durch sie vermittelt ist; es gibt in der Erscheinung kein Daseiendes, das nicht auch geworden, d. h. durch einen Prozess von Vermittlungen hindurchgegangen wäre, die in gesetzlicher Ordnung aufeinander folgen. Leugnet also Rothe bei den direkt gezauberten Wundererscheinungen das Gewordensein, wie er freilich beim strengen Wunder muss, so verletzt er damit allerdings nicht ein einzelnes besonderes Naturgesetz, sondern er leugnet die Natur selbst

*) „Zur Dogmatik" p. 99 ff.

nach ihrem wesentlichen Begriff, als die werdende Welt; indem er aber die Natur leugnet, leugnet er nicht nur das reale Fürsichsein der Welt im Unterschied von Gott (sie wird zur substanzlosen Erscheinung des göttlichen Willens), sondern auch die Vollkommenheit des Willens Gottes, denn unvollkommener gewiss ist ein Wille, der gesetzlos willkührlich, als ein solcher, der aus der inneren Folgerichtigkeit seines Wesens heraus in stetiger Ordnung handelt. — Aber warum soll denn der freie Wille Gottes, entgegnet man uns, nicht ebensogut den Naturzusammenhang durchbrechen dürfen, wie der freie Wille des Menschen diess immerfort faktisch thut? Diese oft gehörte Vertheidigung des Wunders beruht auf einem handgreiflichen Paralogismus, speziell auf doppelsinnigem Gebrauch des Worts „Naturzusammenhang". Freilich wirkt der Mensch als eine der endlichen Kausalitäten, die das Ganze der natürlichen Wechselwirkung ausmachen, fortwährend ändernd auf die jeweiligen Zustände des Wirklichen ein, aber die Gesetzlichkeit desselben kann er sowenig durchbrechen, dass vielmehr alles sein Handeln, als einbegriffen in die Gesammtheit der zusammenwirkenden endlichen Kausalitäten oder des bestimmten und geordneten Weltganzen, auch gebunden ist an die allgemeinen Gesetze des Seins, ja sogar durch diese schlechterdings bedingt ist. Denn all' sein Erkennen geht auf die Gesetze der Welt und all' sein Handeln auf die Welt muss diesen Gesetzen sich anbequemen, hat aber auch in dieser Anbequemung die Sicherheit des gewollten Erfolgs, ohne welche es nie ein durch Zwecke bestimmtes Handeln geben könnte; sowohl die theoretische als die praktische Bethätigung des Menschengeistes ist sonach nur dadurch ermöglicht, dass er sich auf die untrügliche Gesetzlichkeit der Weltordnung verlassen kann; es ist sonach das Verhältniss des Menschen gegenüber der Natur ein Beweis für und nicht gegen die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze, also ein Beweis gegen die Möglichkeit des Wunders.

Mit dieser objektiven Unmöglichkeit der Wunder hängt die subjektive Unmöglichkeit, vom Wunder zu wissen, oder die Unerkennbarkeit desselben enge zusammen. Die objektiv-metaphysische Gesetzmässigkeit des Geschehens hat zu ihrem Korrespondens die psychologische Gesetzmässigkeit des

Erkenntnissprozesses; nur durch beides zusammen ist der Natur der Sache nach ein wirkliches Erkennen mit der Gewissheit der objektiven Wahrheit ermöglicht; wo aber eines von beiden fehlt, da hört die Gewissheit für die objektive Realität alles unseres Erfahrungswissens auf, also auch für die Realität des bestimmten Wissens, das ein Wunder zum Gegenstand haben soll. „„Ich würde meinen Augen nicht trauen, wenn ich ein übernatürliches Wunder vor ihnen vorgehen sähe", das ist nicht bloss ein hyperbolischer, es ist ein ganz adäquater Ausdruck der Undenkbarkeit der objektiven Bürgschaft der Realität eines Wunders; das Sehen mit den Augen geschieht ja selbst nach Naturgesetzen; also auf Grund dieser Gesetze sollte ich die Gesetzlosigkeit annehmen?" (Weisse.) Also nicht einmal für den Augenzeugen einer ausserordentlichen Erscheinung wäre sie erkennbar als Wunder im strengen Sinn d. h. als ein die sinnlichen Vermittlungen ausschliessender Akt in der Sinnenwelt. Viel grösser noch ist die Schwierigkeit der Vergewisserung über die Realität eines Wunders für den, der durch Raum und Zeit von demselben entfernt ist und somit nur durch verschiedene Mittelglieder hindurch etwas davon erfährt; bedenkt man, wie es bei solchen mündlichen Ueberlieferungen geht, wie da schon eine verhältnissmässig kurze Frist hinreicht, um ein an und für sich einfaches Ereigniss lawinenartig anwachsen zu lassen, so steigt die Schwierigkeit, sich von der objektiven Realität eines Wunders, von dem man nur durch so mannigfache Mittelglieder hindurch etwas erfahren hat, zu vergewissern, zu einer bis an Unmöglichkeit grenzenden Höhe. — Endlich ist doch auch noch ein für den Historiker geradezu Ausschlag gebender Punkt zu erwägen: die Thatsache nehmlich, dass in allen Religionen, ja auch auf profanem Gebiet, wo irgend eine bedeutende geistige Erscheinung auftrat, überall mehr oder weniger wunderhafte Sagen sich ihr an die Ferse heften. Eine unbefangene Betrachtung wird da kaum umhin können, die einen wie die andern mit gleichem Masse zu messen; und diess wird dann kein anderes sein, als das psychologische, wornach man in diesen Wundergeschichten nicht sowohl Phänomene

der Natur, als vielmehr des religiösen Bewusstseins erkennt*).

Auch die Weissagung gehört nach der Dogmatik zu den Beweismitteln der Offenbarung, sofern sie ein solches Vorauswissen von zukünftigen Ereignissen nach ihren einzelnen Details bekundet, wie es unmöglich aus natürlich menschlicher Voraussicht hervorgehen, wie es also nur unmittelbar durch göttliche Eingebung entstanden sein kann. Die Möglichkeit einer solchen übernatürlich begründeten Weissagung würde nicht nur ein göttliches Vorauswissen der Zukunft auch in Bezug auf das Einzelste und Zufälligste voraussetzen, welches anzunehmen jedenfalls die grössten Schwierigkeiten hat**), sondern es wäre auch subjektiv nur ermöglicht durch magische Eingebung bestimmter Vorstellungen bis auf einzelne Namen und Zahlen sogar, was wir bei der Lehre von der Offenbarung aus psychologischen Gründen verwerfen mussten. Was nun aber das angebliche Vorhandensein solcher Weissagungen betrifft, so zeigt eine eingehende geschichtliche Kritik, dass oft die vorgeblichen Weissagungen nicht wirkliche Voraussagungen waren, sondern vaticinia post eventum (was namentlich im Charakter der sogenannten „apokalyptischen Literatur" lag, da diese es liebt, ihre Schilderungen von der Gegenwart früheren Propheten in den Mund zu legen; so z. B. das Buch Daniel). Ein andermal ist umgekehrt eine Erzählung entstanden in unmittelbarer Abhängigkeit von einer alten Weissagung, deren Einzelzüge man als Prototyp für jede ähnliche Situation zu betrachten angefangen hatte. So wurden z. B. in die Schilderung der Leidensgeschichte Jesu, wie sie allmählich im Munde der Gemeiude sich bildete, von der frommen Sage die Züge alter Leidenspsalmen hineingelegt, die, anfangs nur als Citate und Reflexionen beigezogen, später als Bestandtheile der Erzählung selbst angesehen wurden. Von der messianischen Weissagung im Allgemeinen bemerkt Schleiermacher gewiss mit Recht, dass sie da, wo sie auf den künftigen Messias und sein Reich wirklich und ursprünglich

*) Man vergl. dazu oben 3. Cap. p. 86.

**) s. oben bei der göttlichen Allwissenheit, p. 292.

geht, nicht ein treues Bild von Christus und seiner Gemeinde gibt, sofern das äusserlich Theokratische immer eine Hauptrolle in jenen alten Weissagungen vom Davidischen Königthum spielte; umgekehrt aber, wo sie ein treues Bild gibt, wie in der Darstellung des lehrenden und leidenden Knechts Gottes (Jes. 42. 53), da geht diess zunächst, nach seinem ursprünglichen Sinn, nicht auf den eigentlichen Messias, auf den Davidischen König, sondern bot nur vermöge seiner allgemeinen Wahrheiten die Möglichkeit, nachträglich auf diesen, jedenfalls in der Christenheit auf Jesum, gedeutet zu werden. Unter den neutestamentlichen Weissagungen aber spielt keine eine so bedeutende Rolle, wie die von der Nähe der Parusie Christi zum Gericht und diese gerade ist in dem Sinn wenigstens, wie sie dort gemeint war, unerfüllt geblieben. Unmöglich also können wir in ihr etwas göttlich Geoffenbartes erblicken, sondern wir verstehen sie als den sehr natürlichen Ausdruck dessen, worauf das allgemeine Verlangen der ersten Christen gerichtet war; der Wunsch, die Hoffnung, die Sehnsucht gestaltet sich der erregten Phantasie unwillkührlich in ein Bild des Gehofften, das um so sinnlich- konkreter, zugleich aber auch um so apokalyptisch-schwärmerischer ausfallen wird, je gespannter und glühender die Sehnsucht ist nach dem Eintreten des Erhofften. Den Schlüssel für das Verständniss solcher Weissagung haben wir also gleichfalls, wie für das Wunder, bei der Psychologie zu suchen. Die wahre Weissagung indessen, die in der Geschichte im Grossen, wie im Einzelleben immer wiederkehrt, ist jene Vorahnung einer höheren, vollkommeneren Entwickelung, die auf der niederen Stufe in Form eines unbefriedigten Verlangens, eines unklaren und unbestimmten, fast instinktiven Suchens und Tastens sich kund gibt und die ihre Aufklärung erst erhält von der wirklichen Erfüllung. Von diesem Grundzug aller geistigen Entwickelung gilt es allerdings, was man neuerdings oft hört, dass alle Weissagung erst im Lichte der Erfüllung richtig verstanden werden könne; dagegen wenn dieser Satz zur Rettung des dogmatischen Weissagungsbegriffs aus den Nöthen der Kritik benützt werden soll, so muss diess als unstatthafte Vermengung heterogener Betrachtungsweisen bezeichnet werden.

Endlich rechnet die Dogmatik zur Offenbarung auch noch die Eingebung (Inspiration) der heiligen Schriften; ja diese ist ihr nahezu identisch mit dem Wesen aller Offenbarung, wogegen die Wunder nur das begleitende Appendix, als Zeugniss für die Wahrheit der Inspiration, und die inneren Erlösungsvorgänge gar nur die nachfolgende Wirkung derselben bilden. Was zunächst die Nothwendigkeit einer solchen lehrhaften Eingebung der Lehrbücher des Glaubens (der heiligen Schriften) betrifft, so hat Schleiermacher unwiderleglich nachgewiesen, dass bei uns, wie bei den ersten Christen, der Glaube an die von Christo ausgehende Erlösung das Erste ist und der Glaube an die Schrift erst nachfolgen kann; dass also die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung oder der Inspiration der Schrift keineswegs der letzte Stützpunkt unseres ganzen christlichen Glaubens ist, sondern der einzig feste Ueberzeugungsgrund in der thatsächlichen Erfahrung von der Erlösung inwendig im Gemüth selbst liegt. Wo diese Erfahrung gemacht ist, wird man um ihretwillen auch geneigt sein, der Schrift göttlichen Charakter zuzuschreiben, aber doch nur insofern und insoweit, als ihr Inhalt von göttlichen Offenbarungsthatsachen handelt, die der selbsterlebten inneren Offenbarung homogen sind. Dagegen wie es sich mit dem Ursprung dieser Schriften verhalte, darüber etwas festzusetzen, liegt nicht im Interesse der Frömmigkeit unmittelbar, die ihren Grund, wie gesagt, zu sicher in sichselbst trägt, als dass sie um eine Begründung durch äussere Autoritäten ängstlich besorgt sein sollte. — Dass nun aber der Ursprung dieser Schriften jene übernatürliche Inspiration nach dogmatischer Lehrweise gewesen sei, ist unmöglich theils an und für sich, weil eine solche Eingebung fertiger Vorstellungen aller gesunden Psychologie widerspricht (worüber wir wieder auf die obige Auseinandersetzung über die psychologische Form der Offenbarung verweisen); theils weil eine solche Annahme durch den wirklichen Thatbestand widerlegt wird. Denn jeder unbefangene Blick in die wirkliche Beschaffenheit der Schrift zeigt zur Genüge, wie viel des rein Menschlichen sie enthält; es verrathen sich die individuellen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Schriftsteller unzweideutig; es machen sich lokale und temporelle Bedingtheiten geltend; der Zweck

der einzelnen Schriften ist schon gar nicht durchaus der einer allgemeinen Lehrabhandlung, sondern es sind grösstentheils Gelegenheitsschriften mit ganz bestimmtem Zweck, der in gegebenen menschlichen Verhältnissen, auch in rein persönlichen Angelegenheiten, lag; sodann ist auch die Lehrweise selbst eine höchst mannigfaltige, nach der Individualität und Zeit der Verfasser verschiedene; und nicht immer sind es bloss formelle Differenzen, die sich hieraus ergeben, nicht bloss Fortschritte vom Unbestimmteren zur bestimmteren Lehrausbildung, sondern in manchen Punkten auch wirkliche materiale Gegensätze in der dogmatischen Anschauungsweise, in der ganzen religiösen Richtung, in der prinzipiellen Auffassung des Christenthums (z. B. zwischen Paulus und Jakobus). Nur eine einseitig abstrakte, alle besondern Eigenthümlichkeiten des Einzelnen verwischende Betrachtung der Schrift kann sich über diesen Thatbestand täuschen und über das in allen ihren Theilen reich und mannigfach pulsirende menschliche Geistesleben hinwegeilen zu der mechanischen und uniformen Inspiration*). — Aber, entgegnet man uns, wenn die Vorstellungen und Lehren der Schrift als solche nicht unmittelbare Wirkungen der Offenbarung sind, sondern vermittelt durch menschliche Geistesthätigkeit, wie kommt es dann, dass sie doch von den Urhebern selbst so häufig**) als göttliche Offenbarung bezeichnet und also wohl auch ohne Zweifel dafür gehalten werden? Auch hier ist es wieder die Psychologie, die uns den Schlüssel des Verständnisses liefert. Der Grund jener Erscheinung liegt nehmlich in der psychologischen Form derjenigen Erkenntnissthätigkeit, welche zunächst bei der Bildung religiöser Vorstellungen betheiligt ist: der Phantasie; sie ist es ja, wie

*) Man vergl. dazu Rothe, „zur Dogmatik", den dritten Artikel über die heil. Schrift.

**) Wenigstens gilt diess von den prophetischen und apokalyptischen Schriften; weit weniger von eigentlichen Lehrschriften, wie den apostolischen Briefen, und gar nicht von den historischen Schriften. Dieser Unterschied, der schon von Spinoza im tract. theol. polit. (cap. 11) hervorgehoben wird, bestätigt unsere Theorie; denn er zeigt, dass im selben Mass, in welchem bei der religiösen Produktion die Phantasie vorwiegt und die Reflexion zurücktritt, in selbem Mass das Produkt entschiedener auf unmittelbare göttliche Eingebung zurückgeführt wird.

wir früher*) sahen, welche die Erregungen des religiösen Gemüths zuerst in anschaulich-vorstellbare Gestaltungen einkleidet. Weil aber diese Phantasiethätigkeit eine unmittelbare und unwillkührliche ist, also noch jenseits der bewussten und freien Reflexionsthätigkeit liegt, so entzieht sie sich dem klaren Selbstbewusstsein, ihre Produkte erscheinen daher als unmittelbar vorgefundene, eingegebene, geoffenbarte. Und doch tragen sie die deutlichsten Spuren an sich von ihrem Ursprung unter der Potenz der Einbildungskraft, welche in ihrer Gestalten entwerfenden Thätigkeit durchaus gebunden ist an das sonsther zu Gebot stehende Vorstellungsmaterial. Und diese Phantasiethätigkeit hat nun zwar eben wegen ihrer Unmittelbarkeit das Gute, dass die von ihr produzirten Formen die geeignetsten sind, um für das Subjekt selbst und für seine nächste Umgebung und Zeit die religiösen Erregungen des Innern in treuem Reflex und allgemeinverständlichem Symbol zum Ausdruck zu bringen. Aber nicht minder gewiss ist, dass diese ersten Formen für eine spätere, andersgeartete Vorstellungs- und Denkweise nicht mehr die adäquate Form ihres Inhalts sein können; was Anfangs das richtige und einzig mögliche Vehikel war, wird dann zur verdeckenden Hülle, zur undurchdringlichen Schaale. Aber diese Hülle abzustreifen, diese Schaale zu durchbrechen und diese Form auszuscheiden vom eigentlichen bleibenden Gehalt, das ist eben die Aufgabe der philosophischen und geschichtlichen Forschung.

*) Vergl. dazu oben Cap. 3, besonders p. 84. 110 f.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Einleitung . . . . . IX—XIII

Erstes Buch: Das Wesen der Religion.

Eintheilung . . . . . 3—4

I. Theil: . . . . . 5—158

Das Wesen der Religion als eines menschlichen Verhaltens.
(Psychologie der Religionsphilosophie.)

1. Abschnitt: . . . . . 5—79

Das psychologische Wesen der Religion an und für sich: Die Frömmigkeit.

1. Capitel: . . . . . 5—68

Geschichte des philosophischen Religionsbegriffs.
(Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel, Feuerbach.)

2. Capitel: . . . . . 68—79

Schlusskritik und Resultat: Die Frömmigkeit nach ihrem materialen Wesen und ihrer psychologischen Form.

2. Abschnitt: . . . . . 79—124

Verhältniss der Frömmigkeit zu andern Geistesfunktionen.

3. Capitel: . . . . . 79—113

Die Erkenntnissthätigkeit in ihrer Beziehung zur Religion (Glauben und Wissen).
Die Phantasie (Mythus, Theophanie, Wunderlegende). Die Vorstellung (Dogma). Die Verstandesreflexion (Scholastik, Supranaturalismus u. Rationalismus). Uebergang zur Spekulation durch Jakobi's Gefühlsphilosophie und Kant's Vernunftkritik. Die Spekulation (Schleiermacher, Hegel und seine Schule). — Resultat: Unterschied und Beziehung zwischen Glauben und Wissen.

4. Capitel: . . . . . 113—124

Verhältniss der sittlichen Praxis zur Frömmigkeit.

Seite

Unmittelbare Einheit von Frömmigkeit und Sittlichkeit; Mängel dieses Standpunkts. Emanzipation der Sittlichkeit. Einseitigkeit der religionslosen Sittlichkeit. Resultat: Wechselwirkung zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit.

3. Abschnitt: . . . . . 125—158

Die Gemeinschaft der Frömmigkeit.

5. Capitel: . . . . . 125—140

Die Entstehung der frommen Gemeinschaft.

Die Theorieen des Rationalismus, Schleiermacher's und Hegel's. Resultat in Beziehung auf die vorgeschichtlich-mythologischen und in Beziehung auf die geschichtlichen Religionen. Bedeutung der Religionsstifter.

6. Capitel: . . . . . 140—158

Die Bethätigung der frommen Gemeinschaft im Kultus.

Das Gebet und die religiöse Rede. Das Opfer und die Feier. Die jüdischen und die christlichen Kultushandlungen. Verhältniss von Wort und Zeichen. Das Wort als magisches Zeichen. — Klerus und Laien.

II. Theil: . . . . . 159—410

Das Wesen der Religion als eines göttlich-menschlichen Verhältnisses.

(Metaphysik der Religionsphilosphie.)

1. Abschnitt: . . . . . 159—292

Gott und die Welt.

7. Capitel: . . . . . 160—195

Beweise für das Dasein des persönlichen Gottes.

Kosmologischer, teleologischer, moralischer, ontologischer und religiöser Beweis. Kritik der gegnerischen Einwürfe.

8. Capitel: . . . . . 195—292

Verhältniss Gottes zur Welt.

Geschichtliche Skizze: Der indische Pantheismus. Der griechische Pantheismus und Atomismus. Der Pantheismus Bruno's und Spinoza's. Der materialistische und idealistische Pankosmismus. Deistische Transscendenz (Plato und Schleiermacher). Immanenz des Prozesses (Hegel). Deismus und Pantheismus. Theismus, und zwar spekulativer (Schelling, Weisse, R. Rothe) und empirischer Theismus (Aristoteles, Leibnitz, Lotze, Ulrici); theistische Schöpfungslehre von J. H. Fichte.

Resultat: Die Schöpfung (ihre Faktoren in Gott, ihr Resultat: die räumlich-zeitliche Welt, ihr Endziel und ihr Anfang). Schöpfung und Erhaltung. Die göttlichen Eigenschaften (Begriff derselben: Allmacht und Weisheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allwissenheit).

Seite

2. Abschnitt: . . . . . 293—356

Der Mensch.

9. Capitel: . . . . . 293—330

Der Anfang der Menschheit.

Die Schöpfung des Menschen (Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft). Ob ein Anfang oder viele Anfänge? — Kritik der Vorstellung vom Urstand; vom Sündenfall; von der Erbsünde. Indeterministische und prädeterministische Theorieen von der Entstehung des Bösen. Anfängliche Nothwendigkeit des Bösen. Verhältniss Gottes zum Bösen (die göttlichen Eigenschaften: Heiligkeit und Gerechtigkeit).

10. Capitel. . . . . 330—356

Das Endziel der Menschheit.

Beweise für die Unsterblichkeit (psychologischer, moralischer, religiöser Beweis). Das ewige Leben. Die Frage nach der Apokatastasis.

3. Abschnitt: . . . . . 356—410

Die göttliche Offenbarung.

11. Capitel: 356–392

Positive Entwickelung des Begriffs der göttlichen Offenbarung.

Kritik der Theorieen des Supranaturalismus, Rationalismus, Schleiermacher's u. Hegel's. Resultat: Die psychologische Form der Offenbarung und das materiale Wesen derselben: Erlösung und Versöhnung, als innerlicher Prozess. Die Erlösung und der Erlöser.

12. Capitel: . . . . . 393—410

Kritik der dogmatischen Begriffe: Wunder, Weissagung, Inspiration.

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

31727
BL51
P46
v.1
UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY